المنظمة العربية للترجمة

جان لوك ماريون

ظاهرة الحب

ستة تأملات

ترجمة

يوسف تيبس

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

هدى مقنص (منسقةً)
سميّة الجرّاح
رجاء مكي
صالح أبو إصبع
الأب بولس وهبة

المنظمة العربية للترجمة

جان لوك ماريون

ظاهرة الحب

ستة تأملات

ترجمة

يوسف تيبس

مراجعة

المنظمة العربية للترجمة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ماريون، جان لوك
ظاهرة الحب: ستة تأملات/ جان لوك ماريون؛ ترجمة يوسف تيبس؛ مراجعة المنظمة العربية للترجمة.
400 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-062-2
1. الحب. 2. الفلسفة. أ. العنوان. ب. تيبس، يوسف (مترجم). ج. المنظمة العربية للترجمة (مراجع). د. السلسلة.
177.7

Marion, Jean Luc
Le phénomène érotique: Six méditations

المنظمة العربية للترجمة

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103- لبنان
هاتف: / (9611) 753024 - 753031 فاكس: (9611) 753032
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: (9611) 750086 - 750085 - 750084
برقياً: "مرعربي" - بيروت / فاكس: (9611) 750088
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني (يناير) 2015

المحتويات

مقدمة المترجم

الحب أقدم أسطورة اخترعها الإنسان كي لا يشعر بالوحدة (الأنا وحدي) والملل (التفاهة أو ما الجدوى) والرغبة في الانتحار (العدم) لذا فالاقتصار على الكوجيطو انغلاق للذات ورفض للحب

الكلام في الحب حب

عندما نشرت مقالاً مفصلاً عن الجسد[1] لاحظت أن أغلب طلبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس بالكلية التي أدرس بها وغيرهم يتأبطون هذا العدد، تساءلت عن السبب فكانت أجوبتي الافتراضية كثيرة ومتنوعة لكن أكثرها حضوراً كان اهتمام الشباب بالجسد، وبالتالي الرغبة في معرفته أو التعرف إليه. وذات مرة وأنا أتجاذب أطراف الحديث مع بعض طلبتي وطالباتي كان قولهم كله تقريباً إطراءً ومدحاً للمقال إلى أن فاجأتني إحدى طالباتي بقولها: «لقد خذلني مقالك يا أستاذي رغم أهميته»، كان من الطبيعي أن أسألها عن السبب،

(1) يوسف تيبس، «تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي،» عالم الفكر، السنة 37، العدد 4 (نيسان/ أبريل - تموز/ يونيو 2009).

فأجابت بسهولة: «لأنه لم يتحدث عن الجسد كما كنت أتوقع، أي الجسد في مجال الحب»، لم أجد وسيلة للتخلص من ملاحظتها سوى جواب يبعث الأمل في مقابل الإحباط: «لقد كان مقالي في تطور مفهوم الجسد فلسفياً وعلمياً، وما سيأتي سيكون عن الجسد لذوياً، أي من منظور الحب». عندما قلت هذه الكلمات (2009) لم أكن أعرف أنه سيأتي يوم أترجم فيه كتاباً حول ظاهرة الحب، وإن اعتدت أن أقدم كل سنة محاضرة حول فلسفة الحب لمستوى السنة الأولى في قسم الفلسفة.

كنت أتصفح بعض أوراقي فوجدت مسودة بها بعض الأفكار حول فلسفة الحب، فتذكرت ما وعدت به طالبتي التي لا أعرف الآن أين ألقى بها الزمن والقدر وربما الحب!

يمكن أن نختصر فلسفة الحب بنوع من التعسف في سؤال: «ما الحب؟» لأن الفلسفة سؤال حول الماهية، حول الشيء الثابت الذي لا يتغير بتغير تمظهراته. إنه سؤال عقلاني وعقلي، لا يسمح للمشاعر بالتدخل كي لا تخلق اللبس والغموض، فهل هذا الأمر ممكن في مجال الحب. خلال كتابتي هذه الأسطر الأولى كان الوقت يقارب موعد غدائي فشعرت بالجوع عندها تساءلت: «هل يمكن الحديث عن الحب وأنا أشعر بالجوع؟».

تعبر نغمة ولحن الحديث في الحب عن اندهاش واستغراب مصدره الشعور بالتناقض بين اعتقاد مترسخ وتمثل اجتماعي سابق وبين الفهم الجديد الذي يفترض أن يحصل لدينا بعد التساؤل عن ماهية الحب. مثل هذه القضايا عادة ما تجبرني أثناء مناقشتها أن أكون إنساناً ومتفلسفاً، لأن الأمر أقرب إلى التجارب الحية منها إلى فكر تأملي، فالكلام في الحب ممارسة للحب، لذا أجيب على الفور: «أظن

أن هذا ليس وقت ولا مكان الحديث عن الحب!» وعليه قد يتساءل المرء: «وما الزمن الملائم لذلك؟»، مادمت غير قادر على تعداد المباح لكثرته أستطيع أن أذكر المكروه: «كل الأوقات مناسبة عدا زمن الضوء والحر والجوع!».

أتخيلك طالبتي العزيزة وقد ارتسمت على محياك ابتسامة وفي عينيك بريق من التأمل والتذكر، تبحثين في أرشيف ذكريات وتجارب ربما عشتِها أو قرأتِها في روايات غرامية أو سردَتها عليك صديقاتك في جلسات حميمية كنتن تتلذذن بقصاصات اللقاءات الجميلة والمشوقة، وأنا على يقين أن الذاكرة تخون الإنسان في مثل هذه الحالات لأنه يصعب الجمع بين التذكر والتأمل والاستمتاع، لذا أنبهك كي لا تغرقي في الحيرة والتيه: «إن الوقت الأنسب لحديث الحب هو الغروب أو الليل. وإن الصباح يسكت فيه الحب لذا كانت شهرزاد تسكت في الصباح عن الكلام المباح»، وهذه الأوقات كما تعلمين لا يصح فيها الحديث بالصوت المرتفع، بل الهمس الذي يمثل لغة العشاق. والهمس ضد الجهر، لذا فالحب يمارس في السر لأنه سر. يكره العشاق الشرك والإشراك والشريك، إنه متعة يخاف أن يكتشفها غيره فينافسه فيها...

أكاد أسمع تعقيبك: «ماذا تعني بقولك إن الحب سرّ يا أستاذ؟»، لو كنت الآن وسط حلقة طلبتي لأدرت عينيّ إلى باقي الطلبة أتفقد انتباههم لأدرك صمتاً مطبقاً وعيوناً فاغرةً وأفواهاً مفتوحةً وانتباهاً عميقاً... ليس الأمر غريباً فسنهم يفرض ذلك، يجعلني هذا الوضع أدرك أن الحديث في الحب يستحق العناء لذا سأستأنف كلامي: «بل هو سر الأسرار، أولاً لأنه أكثر أنواع الشعور عمقاً وإبهاماً وغموضاً ولذةً، وهو خاص جداً بصاحبه، غالباً ما تعجز اللغة عن نقل حرارته

وقوته وشغفه. لذا يمارس الحب في الغالب في المخيلة أكثر من الواقع. إن الذين يعيشون تجربة الحب يتكتمون عليه، ويمارسونه بعيداً عن أعين الناس، سواء كان تواصلاً أم وصالاً وقطفاً للشهد والورد؛ يفضلون الليل والعزلة للبوح بمشاعرهم.

عزيزتي الطالبة، الكلام في الحب حلو لكنه مستحيل لأن الحب متعدد بتعدد التجارب الإنسانية، ومع ذلك أتمنى أن تكون تأملات هذا الكتاب وتقديمي له إجاباتٍ شافيةً عن تساؤلاتك أو على الأقل تقريباً لمعناه.

مدلكة أولية

اعلمي يا عزيزتي الطالبة أن الحب سلوك ثقافي قبل أن يكون شعوراً عاطفياً باطنياً وفردياً، إننا نتعلم الحب قبل أن نحب، يتشكل لدينا تصور فكري عبر التنشئة الاجتماعية عن الحب قبل أن يتحول إلى عمق وجودي، إننا نفكر فيه ونتأمله قبل أن نعيشه. بيان ذلك أن الحب قبل القرن العشرين كان عقلياً غايته الفضيلة والحكمة، وهو بذلك يناقض الحب العاطفي الذي ينتج الرذيلة، لذا مثَّل هذا النوع مسكوت الحضارات، باستثناء بعض الحالات القليلة[2]. وعندما دعت فلسفة الأنوار إلى تحرير العقول من جميع أشكال الوصاية في جميع مجالات الوجود البشري، أدى ذلك إلى تحرير الجسد نفسه بكل ما يحمله من مشاعر وانفعالات وغرائز؟

(2) يمكن أن نذكر في هذا الصدد كتاب **طوق الحمامة** لابن حزم الأندلسي، و**العقد الفريد** لابن عبد ربه حيث يعرض مراتب الحب، وكتاب **الأغاني** لأبي فرج الأصفهاني، بالإضافة إلى بعض قصائد الشعر والقصص الإباحية خصوصاً في كتاب **ألف ليلة وليلة**. لكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الكتابات لم تكن مؤلفات مباشرة في الحب، بل جاءت إما استجابة لسؤال (**طوق الحمامة**)، أو حكايات غير مباشرة (**ألف ليلة وليلة**).

أما في القرن التاسع عشر، خاصة بعد النصف الأول منه، بدأت الدعوة إلى تحرير الشعور من قبل الفلسفة الظاهراتية (إدموند هوسرل)، وتحرير الجسد مع موريس ميرلوبونتي؛ الأمر الذي فسح المجال أمام كل أنواع التعابير الجسدية كالرقص والموضة والرياضة والإشهار إلى حد تحولت معه إلى أنساق يصعب اختراقها أو هدمها، بل حتى تحويرها، إنها أنساق تتسم بالتنظيم الذاتي وتحقيق الأغراض الخاصة، أي اللذة. هكذا تحول الحب إلى جنس؛ ومن ثم ليس لهذه الأنساق غاية أخرى غير تحرير الجسد كي يكشف عن كل طاقاته اللذوية. ليس الرقص تناغم حركات وتناسق تعابير من أجل تبليغ رسالة تستجيب للذوق الجمالي وتحقق متعة فنية فحسب، بل حركات موضعية غايتها تحريك الغريزة ودغدغة المشاعر وإشعال فتيل الرغبة، لذا أصبح من الضروري مزج الأغاني بالرقص، فالعين تسمع أحياناً قبل الأذن كما هو حال الأغاني المصورة (Vidéoclip). إن العين سيدة الحواس وأكثرها إدراكاً، فإذا اشتغلت غلبت على غيرها، فلا السمع يقدر حينها على الإنصات وتذوق جمال الأغنية التي يفترض أن تسمع ونحن نراها.

أما الموضة فأغلب اللواتي يمارسنها ملكات جمال أو عارضات، بمعنى أن الجسد يُجمِّل اللباس وليس العكس، وتاريخ اللباس يشهد على ذلك. يخضع فعل تعرية الجسد، سواء تعلق الأمر باليدين أم بالساقين أم بالظهر أم بالجسد برمته، إلى لعبة الضوء والظل، ذلك أن منطقة العراء هي التي تجمل اللباس[3]. وطالما أن الرقص والموضة

(3) حاول كريستيان ديور ابتكار موجة موضة تقوم على قاعدة إظهار المناطق القبيحة في جسد المرأة، ويقصد بذلك القفا والساق، فيحولها إلى أكثر المناطق إثارة، وهو ما تم فعلاً عندما صمم ألبسة نسائية بلا ظهر، وكذا تنورات قصيرة.

يتطلبان جسداً بمواصفات معينة، فإنه يحتاج إلى الرياضة التي تعتمد على تمارين دقيقة وحميات صارمة ومضبوطة، وهذه تعتمد علماً خاصاً بالتغذية وهكذا دوليك إلى أن نعود إلى الجسد من جديد. باختصار شديد: هذا زمن فرويد، كل شيء فينا يحركه اللاشعور، وهذا الأخير يستمد طاقته من الليبيدو؛ لذا لم نعد نحب، بل نمارس الحب، أو الجنس صراحةً لا بمعنى الجماع وحده، بل بمعنى تحقيق اللذة، وإن كانت طرق الإشباع ملتوية.

وإذا كان هذا هو وضع الحب في الستينات فقد تمت بعد السبعينات العودة إلى الحب، وإن صَعُبَ على الناس التخلص من الجسد. مما يعني أن الحب لم يتغير، وحدها تشكلاته وملفوظاته تغيرت، فإما أن يتبدل بحسب السياق الزمني أو النوع أو مراحل العمر.

يعتبر الحب المختلط القاعدة في العلاقات العاطفية ويكون بين المرأة والرجل (الفتى والفتاة)، وقد يكون حباً عذرياً، أي شغفاً بلا وصال جسدي[4]. وقد يكون حباً تهتكياً غرضه الإباحة والإشباع الجسدي[5]. فإذا خرج الحب عن العلاقة المختلطة اعتبر حباً شاذاً كالحب المثلي أو حب القاصرين والقاصرات.

أما الحب حسب السن، أي مراحل العمر، فأربعة أنواع: يبدأ الأول بحب الوالدين إلا أنه قد يميل إلى أحد الطرفين دون الآخر

---

(4) الأمثلة كثيرة في التاريخ من قبيل جميل العامري وبثينة، وقيس وليلى وقيس ولبنى وروميو وجولييت.

(5) يكفينا أن نذكر هنا مثال عمر بن أبي ربيعة وبودلير وروايات تعرض ذلك مثل موسم الهجرة إلى الشمال، ألف ليلة وليلة، والسيدة بوفاري.

أو أكثر منه؛ وهذا ما تفسره عقدة أوديب[6]، غير أن هذا الحب يكون غفلاً لأن مشاعر الطفل لم تنضج بعد، وكذلك وعيه بنوع الشعور الذي يخالجه تجاه الآخر؛ **ثانيها** حب المراهقة وهو مرحلة اقتحام الفرد لعالم الجنس الآخر، إذ يمتزج فيه العاطفي بالرغبة الجنسية، والشعوري بالتعابير الجسدية، بل تظهر بوادر نوع الجنس المفضل لدى الفرد والمصحوب بالفانطاسمات مثل الحب العذري أو التهتكي أو اللواطي أو السحاقي. إن أهم ما يميز هذه المرحلة هو المظاهر النفسية والجسدية للحب خاصة الخوف من الممارسة الجنسية الأولى (خوف من الفشل لدى الذكر، وخوف من الهتك لدى الأنثى)، وكذا الحب الأول... وكلها حالات تدل على بداية الوعي بالموضوع الجنسي.

إن هذه المرحلة أشبه بولوج بيت تتداخل بيوته، كلما دخل المرء غرفة أدت به إلى أخرى، وحرارة أرضه وجدرانه مرتفعة، لذا ما إن تطأ قدماه الغرفة الأولى حتى يشعر بأسفل قدميه يحترق فيضطر لتحريكها هرباً إلى الأمام ويلج بذلك الغرفة الثانية حيث ينتظره الحر والحرق نفسهما فيهرب إلى الغرفة الثالثة وهكذا دواليك... ظناً منه أنه سيجد غرفة أرضها أقل حرقة وحرارة. كذلك هو حال تجارب الحب والجنس.

أما النوع **الثالث** فحب الراشد حيث يمثل فيه التعدد في العلاقات مع الجنس الآخر بحثاً عن المثال[7]. وبالرغم من أن هذا النوع مخلوط

(6) هناك العديد من الحكايات والأساطير التي تصور هذا الميل إلى أحد الوالدين: الابن إلى أمه والبنت إلى الأب، إلا أن أكثرها تمثيلاً حسب سيغموند فرويد هي أسطورة أوديب، وهي نفس فكرة مسرحية هاملت لوليام شيكسبير.

(7) يرى آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) أن التعدد عند الرجل أمر طبيعي عكس

باللذة الجنسية إلا أن محركه في البدء هو فارس أو فارسة الأحلام، أي تلك الصورة المتخيلة التي يبنيها كل فرد عن الجنس الآخر، وهي لذلك لا تتحقق وإن زعمنا العكس. كما تتميز هذه المرحلة، بالنسبة إلى الرجل، بالفحولة أو بالعجز الجنسي؛ وبالنسبة إلى المرأة بالحيوانية أو بالبرودة الجنسية. علماً أن هناك محددات نفسية واجتماعية تخلق نوعاً من التمايز بين المجتمعات.

إذا كانت التحديدات السالفة للحب تتعلق بتطور مفهومه تاريخياً، هل يمكن أن يسعفنا المعجم في إيجاد تعريف موحد دلالياً أو تداولياً للحب؟ إن ما يجعل هذا المنحى عسيراً أيضاً هو وجود لفظ «الحب» ضمن حقل دلالي تتداخل فيه مفرادت أخرى تكاد تترادف فيما بينها من قبيل التتيم والهوى والعشق والصبابة والغرام والهيام. ذلك أن هذه الألفاظ تنتمي إلى نفس الحقل الدلالي، أي التعاطف وهو شعور إيجابي نحو الغير، لكن هل هذه الألفاظ مترادفة؟ وما غاية هذا النوع من الشعور؟ الظاهر أن هذه المسميات غير مترادفة، بل متراتبة[8].

= المرأة، دليله على ذلك أن الرجل قادر على إنجاب أكثر من مئة طفل، بحسب النساء اللواتي يجامعهن؛ في حين أن الأحادية أمر طبيعي في المرأة لأنها لا تستطيع أن تحمل أكثر من مرة واحد في السنة.

(8) الحب: من حَب = وَد، حب الشيء، رغب فيه، حَبه، أي أحبه؛ المحبة هي ميل الطبع إلى الشيء الملِذ؛ أم حَبابِ هي الدنيا.

1. الهوى: هَوِيَ وهو العشق في الشر والخير، الإرادة وميلها إلى ما تستلذه. المَهوِي محموداً كان أم مذموماً، وقد غلب على غير المحمود؛ فيقال: فلان اتبع هواه.

2. العشق: تعلق القلب = عشق الشيء، أي لصق به، والعشق هو الإفراط في الحب، ويكون في عفاف وفي دعارة.

3. الصبابة: الشوق ورقة الهوى، والولع الشديد؛ كلف به = صَب به.

4. الغرام: الولوع، الحب المعذب للقلب، الهلاك والعذاب.

5. الهيام: ذهب فؤاده، وخلب عقله من الحب أو غيره، هام = أحب فلا يدري أين يتجه = عطش؛ العشاق الموسوسون. إنه الجنون من العشق: «وداوني بالتي كانت هي الداء».

هكذا يتبين أنه يصعب أن نجد تعريفاً واحداً ودقيقاً للحب! فلا يبقى أمامنا سوى أقوال متنوعة حول الحب: يرجع تنوعها إلى كونها تجارب ذاتية. لكن في المقابل هناك إجماع على أنواع الحب الآتية:

1. الحب العذري: العفة، الروح، السمو، التعالي: (أنطونيو وكليلوباترا؛ روميو وجولييت؛ قيس وليلى؛ جميل وبثينة؛ إيما بوفاري).

2. الحب التهتكي: الرغبة، اللذة، الإشباع، الحس، (بودلير، عمر بن أبي ربيعة، أبو نواس، دون جوان، كازانوفا).

3. الحب من أول نظرة: ربط الحب بالحس والجسم (العين والأذن) واعتبار الحب لغزاً.

كما يمكن أن نقسم الحب إلى: **أولاً** حب نسائي يتصف بصعوبة الاعتراف بالحب (السادية) وحب رجالي يتسم بالمازوخية كما كان حال جميل العامري وعباس محمود العقاد. قد يختلط في الرجل والمرأة نسبة الرجولة والأنوثة، وهذا هو السبب في تسلط أحدهما على الآخر، وكذا السبب في اللواط والسحاقيات؛ كما أن هذه النسبة هي التي يفسر لماذا نحب هذا الشخص وليس ذاك؛ **ثانياً** حب طفولي يكون عبثياً وبريئاً تجاه الأم والأب؛ **ثالثاً** حب صوفي نحتاج إلى وقت كبير لوصفه وتفسيره. من بين أنواع حب النساء حبهن للأطفال، ومن بين أنواع حب الرجال حبهم للرجال والفتيان:

- حب الأم: المرأة في ماهيتها أم، تحب الأطفال بشكل غريزي طبيعي، أثبت ذلك التاريخ والعلم والحيوان مما جعله أمراً بدهياً. غير أن الباحثة إليزابيث بادينتير (Elisabeth Badinter) قد اكتشفت

أن الحديث عن حب الأم لم يبدأ إلا في القرن الثامن عشر، **أولاً** لأن الأعراف الاجتماعية والدينية كانت تفرض ذلك (مثال المجتمع المغربي: لا تبوح الأم لأبنائها بحبها بشكل مباشر)؛ **وثانياً** لأن الأم والطفل كانا معاً مجردين من القيمة بالمقارنة مع الرجل. كما يمكن أن نورد سبباً دينياً مفاده أن «الرجل صورة الله، أما المرأة فصورة الرجل» وهو ما يمكن أن نقلبه بأسلوب تهكمي بقولنا إن خلق الرجل قبل البداية لم يكن أفضلية، بل «مجرد صورة تجريبية للمرأة»، لأن المرأة هي مثال الجمال والإبداع.

يقول القديس أوغسطين في **مدينة الله** (*La cité de Dieu*): «الطفل غول والطفولة هي مرحلة الرذيلة والخطيئة»، لذا فالعلاقة بين الطفل وأمه علاقة شذوذ ومرض، ومن ثم تسمى في أقصى حالاتها:

- حب الأطفال (pédophilie): تؤكد ليلى الصبار أن هذه الظاهرة لا تقتصر على الرجال وحدهم، بل على النساء أيضا (الرجال ـ القاصرات؛ النساء ـ القاصرون). إن المرأة أم يأخذ فعلها مشروعية القرب، لأنها تغطي الرغبة بالأمومة، لا ننظر إلى قبلاتها ومداعباتها ولمساتها واحتضاناتها بعين الشك لأنها أم[9]. وعليه إن كل الأمهات، في نظر ليلى الصبار، عاشقات للأطفال خاصة منهن المعلمات والأستاذات[10].

- الحب المثلي: وهو نوعان: اللواط والسحاق: يُعتبر الإغريق

---

(9) مثال زوجة جندي كانت تستأذن أسرة طفل قاصر لمؤانستها في المبيت ثم تضاجعه دون شك من أحد.

(10) تنشر وسائل الإعلام العديد من محاكمات المدرسين والمدرسات بسبب الاغتصاب والتحرش.

أحسن من مارسوا الحب لكنهم كانوا لواطيين (péderastes)، لكن اللواط عندهم أرقى مستوى من مستويات الحب ما بين الموجودات الإنسانية (الرجال). غير أن اللواط لا يكون إلا بين المفكرين والمثقفين في اليونان القديمة (الشعراء، والسياسيون، والفلاسفة). لم ينفلت أحد من هذه الرغبة في الفتيان[11]. السبب هو أن الإغريقيين يعتبرون المرأة كائناً للإنتاج والإنجاب فقط، وليس للذة، إنه خضوع لقانون الطبيعة، أما الرجل فوجد لخرق قوانين الطبيعة في لحظة الممارسة اللواطية. فيصير الحب عذرياً ومجانياً وتبادلاً بلا مصالح وبلا أسباب، رغبة عارمة وطقس جمال وطاقة وحياة. إنه إعلاء عقلي للحب، إنه حب الحب وراء كل لذة جنسية، فالالتقاء على مستوى الأفكار معناه الاتصال العقلي. ونقول عن الإغريق إنهم كانوا حكماء، فهل معنى ذلك أن الابتعاد عن المرأة أول خطوة نحو الحكمة؟! ألا يؤكد الأمر نفسه الدين والتحليل النفسي!.

أما ماريون فيعتبر أن أنماط وأشكال الحب: المنقسم، والعناية، والتملك، والكرم، والنرجسية، والحب، والصداقة، والجسدي، والطاهر مجرد تمظهرات وصيغ لحب واحد، الأمر الذي يصعب تقبله أو فهمه وهو ما سنبينه في حينه.

الحب قوام الحكمة

يدل لفظ الفلسفة في اللغة اليونانية: «فيلوصوفيا» من الناحية الاشتقاقية على «الرغبة في المعرفة»، أو «محبة المعرفة»، أو (محبة الحكمة)، أما أرسطو فيعرفها باعتبارها البحث عن المعرفة الحقة، وهو تعريف

---

(11) ربما لهذا السبب نلحظ أن أغلب التماثيل اليونانية كانت للذكور، وكان الفتيان يلبسون تنورات.

يخفي، في نظر لوك ماريون، الحب ويتناساه ليبقي على الحكمة، مثلما اعتبر هايدغر تاريخ الفلسفة إخفاءً «للوجود»؛ وفي السياق ذاته تذكرنا فابريس ميدال (Fabrice Midal)، في كتابها: **ماذا لو لم نكن نعرف شيئاً عن الحب؟**[12]، بأننا نعرف كل شيء عن الحب لكننا نسينا كل شيء. وعليه فإن تاريخ الفلسفة، حسب ماريون، هو نسيان لأصلها، أي الحب. ومن ثم يجب كشف مكون «الحب» باعتباره سابقاً على المعرفة والوجود، يجب أن نعتبر فلسفة الحب جوهر الفلسفة، وسؤال الحب أول سؤال فلسفي؛ ذلك أن الحب ممكن بلا وجود والوجود غير ممكن بلا حب. هكذا يستلزم البحث عن الحقيقة محبتها والرغبة فيها. معنى ذلك أن ماريون يعتبر فلسفة الحب هي الفلسفة الأولى بالمعنى الأرسطي. لذا نتساءل هل يمكن التفكير في الحقيقة انطلاقاً من الحب و«الإغلام؟»، وما الفرق بين محبة المعرفة/ الحقيقة وباقي أشكال الحب، خصوصاً محبة الآخرين؟

إن الحب حسب ماريون متواطئ، له معنى واحد رغم تعدد أنماطه، كما يستبعد من الحب ما ليس له علاقة بالغيرية الأصيلة، أي «الخارج» لأن الحكمة/ المعرفة لا يمكنها أن تمنحني إنِّيتي، ولا يمكن أن أمنحها نفسي؛ وبذلك فمحبة الحكمة مجرد استعارة لغوية. هكذا تمثل تأملات ماريون في هذا الكتاب إعادة النظر في الطريقة التي نهجها ديكارت بحثاً عن اليقين عبر الشك، فيعتبر اليقين الذي يوفره الكوجيطو كحقيقة واضحة ومتمايزة غير قادر على حمايتنا من غرور السؤال: «ما الجدوى؟». وحده الحب كجواب على السؤال: «هل أنا محبوب؟» يهمني بالدرجة الأولى ويخلصني من الغرور ويحررني من الفراغ. لا أهمية لليقين في وجودي إذا

(12) Fabrice Midal, *Et si de l'amour on ne savait rien*? (Paris: Albin Michel, 2010).

لم يحمني من الغرور، أي أن يضمن لي أنني موجود. وبذلك يسبق سؤال الحب سؤال الوجود مما يجعل تأملات ماريون «فلسفة أكثر جذرية». لكن كيف يمكن لمفهوم ملتبس مثل الحب أن يسبق مفهوم الوجود؟ يعلل ماريون أسبقية الحب بكون المعرفة والوجود والاستدلال... إلخ، لا يشملون تحليلهم لأن الغرور ينهار أمام سؤال «ما الجدوى؟»، إذ «ما الجدوى؟» من الوجود، وما الفائدة من التفلسف إذا لم يحبني أحد؟ وعليه إذا أردت التفلسف يجب أن أتساءل أولاً: «هل أنا محبوب من الخارج؟» إنه سؤال الفلسفة الأولى، فلسفة أكثر جذرية. مما يدل على أن ماريون يتبنى النزعة العدمية[13] التي قلبت الترتيب الذي يعطي أولوية للوجود على الحب بجعل الحب سابقاً على الوجود. هكذا يكون شرط التفلسف هو أن يكون المرء (محبوباً) لكنه ليس شرطاً وجودياً، إنه مشكلة وجودية قبل أن تكون إشكالية فلسفية، يتعلق الأمر بالتفكير في ماهية وأصل ومبدأ الفلسفة؛ ذلك أن ماهيتها لم تعد، بالنسبة إلى ماريون، هي (اليقين). إذا كانت التأملات الميتافيزيقية لديكارت تهتم باليقين والوجود فقط، فإن ماريون قد وضع في مقابلها (تأملات غرامية) حددها في ستة على منوال الديكارتية لكنها تمثل انتقاداً لها، إذ تضع تساؤلات في صدد (الغرور) و(التأمين) و(التعليل) و(العدمية) و(الملل) وغيرها باعتبارها مفاهيم أكثر جذرية من يقين الوجود. لا يتعلق الأمر هنا بتجاوز اليقين، بل بالنقد أو بالتأمل فيما يعتبر يقينياً بشكل قبلي من أجل يقين أكبر، لأن غاية الفلسفة ليست هي تقديم أجوبة عن أسئلة وجودية عن الملل واليأس وغياب الحب، بل التفكير وأشكلة ما يعتبر جواباً. محصول القول، تتعلق التأملات الغرامية الستة بموضوع (أنا) مثل ديكارت لكن الحل، في نظر ماريون، ليس هو الكوجيطو، بل في

(13) تعمد العدمية إلى تبخيس أعظم للقيم من أجل إعادة بنائها.

(أنا) تنفرد ولا تكشف هويتها إلا في الجواب عن سؤال أعمق وجذري يسبق الرغبة في المعرفة إنه سؤال: «هل أنا محبوب؟».

الحب عطية بلا مقابل

يعمل ماريون على وصف الحب باعتباره ظاهرةً تولد ذاتها ولها كامل الحق في الوجود، فالحب يمارس ويتمظهر بالنسبة إلى الأنا، إنه كائن معطىً، بل الظاهرة المعطاة بامتياز، لأنها تتلقى نفسها من نفسها أولاً، عندما تتلقى كل الظواهر الأخرى التي تُعطى لها. تدل فكرة العطية على منح الغير لحمي الذي ليس لديه وأمنحه لحمه الذي ليس لدي، وهي فكرة ربما مأخوذة من خلق حواء من ضلع آدم (من اللحم نفسه)، ففي سفر التكوين (II, 21-24) سلط الإله يهودا نوماً عميقاً على الرجل فنام، ثم أخذ أحد ضلوعه وأغلق اللحم في مكانه، ثم شكّل الإله يهودا من الضلع الذي أخذ من الرجل امرأة وأتى بها إلى الرجل، عندئذ صاح هذا الأخير: «في هذا الوقت إنه عظم عظامي ولحم لحمي! سيسمى هذا الأخير المرأة لأنها خرجت من الرجل»، لهذا يفارق الرجل أباه وأمه ويرتبط بزوجته فيصيران لحماً واحداً، أي لحم لحمي أو اللحم الواحد نفسه، أي يكون محبوباً (الرجل في علاقته بالمرأة)، أو في زواج وثيق (من خلال النسب). ليست الزوجة في المسيحية مجرد كائنٍ فانٍ، بل هي كائنٌ رائعٌ وملائكيٌ وغامض، إنها لحم لحم ودم دم زوجها، إذ عندما يرتبط بها الرجل لا يفعل سوى أن يستعيد جزءاً من ماهيته؛ تظل روحه وجسده ناقصين من دون المرأة، يمتلك القوة، وتمتلك الجمال[14]. ولعل هذا ما يفسر تصور ماريون لفكرة الإغلام بناء على اللحم والعطية. كما أن تلقي

(14) Chateaubriand de François-René, *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne* (Paris: Migneret, 1803), t. 1, p. 78.

اللحم من الغير الذي لا يمتلكه أشبه بفكرة الإيمان ببعث الجسد الذي يكون معدوماً قبل الإغلام. يظل سؤال: «هل أنا محبوب؟» بلا جواب، لأنني لا أعرف إن كان الغير يحبني. إذا أصررت على الجواب قد أصل إما إلى كراهية نفسي لأنني أعرف أنني لا أستحق أن أُحَب، أو إلى كراهية الغير لأنه يرفض أن يحبني إلى ما لا نهاية كما أطالبه بذلك. إن هذا الوضع هو ما يدخلنا في الاختزال الغرامي حسب ماريون؛ ويدخلنا في الزمان والمكان لظاهرة الحب حيث يختزل عالم المواضيع والكائنات بلغة إدموند هوسرل ومارتن هايدغر. يحاول ماريون في هذا الصدد وصف عملية الاختزال الغرامي باعتماد المنهج الظاهراتي فيقر أن الإنسان ‹الملقى في العالم› يبحث عن التأمين والطمأنينة ضد تفاهة وجوده الخاص هنا والآن؛ لا يكمن المشكل، حسب ماريون، في سؤال هاملت: «أكون أو لا أكون؟» بل في بديل ممكن للغرور الكلي، لا يتوافر هذا الأخير إلا عندما ينفتح العاشق على الخارج لأن جواب الغير («هيت لك») وحده قادر أن يملأ الفراغ البنيوي لسعيه إلى أن يكون مرغوباً. وعليه إننا نتلقى الـ «أنا» من الغير. خلال التأملات الغرامية يكشف الحب الإنساني عن تناقضاته وضيقه، فالإنسان محكوم بتخوف أقصى، رغبة العاشقين المتناهيين في التأمين اللامتناهي؛ ومن ثم ضرورة ظهور ضامن نهائي للحب، أي الإله، عن طريق الوداع (توديع الواحد للآخر ووعده له بأن يلقاه عند الإله) الذي ينفتح على الثالث.

حاصل القول، يحقق الكوجيطو الديكارتي اكتفاءً ذاتياً طبقاً لنزعة (أنا وحدي) وبالتالي يقيناً عقيماً، لا يؤمِّن العاشق نفسه، لأن حب الذات يؤدي إلى كراهية الذات؛ في حين أن سؤال: «ما الجدوى؟» و«هل أنا محبوب؟» يهدفان إلى الخارج/ الغير الذي يؤمِّن ويطمئن. عندما تشعر الأنا بلايقين عاطفي تندفع كلياً خارج ذاتها، وبذلك فالمادة الأولى للأنا هي العلاقة الغرامية (ظاهرة الحب) التي يجب اختزالها لاستخراج

المفهوم. بعبارة أخرى إن استعمال الظاهراتية كمنهج هو الكفيل، في نظر ماريون، بربط ألفاظ التجربة الغرامية من أجل بلوغ الدلالة.

زمانية الحب

إن ارتباط ظاهرة الحب بالخارج/ الغير وبسؤال: «هل أنا محبوب من الخارج» يستلزم التساؤل عن لحظة الإعلان عن الحب للخارج والتصريح به وقبل ذلك العزم على ذلك، وهذا الغير هو الذي يدخل مفهوم الزمان من خلال فتح الباب أمام السؤال الثاني: هل يمكن أن أكون سباقاً للحب؟ سؤال يختزل الاختزال الأول (الغرامي) ويلغيه، أي يضع ضرورة المبادلة في الحب بين قوسين. لا يبدأ الحب إلا عندما أقرر أن أحب دون أن أنتظر أن يبادلني الغير الحب، أو يكون مستعداً، أو يقبل ذلك؛ يتقدم العاشق وفق «مبدأ السبب غير الكافي» بحركة «قرار الحب» دون أن يعرف إن كان سيلتقي بوجه ما، أي يقابل نظرة مماثلة لنظرته. الأمر الذي يخلِّص الحب من المبادلة ويسير به نحو «غيرٍ وحيد». يوجد دون جوان[15] في الوضع نفسه لكن المراودة تسقطه في الوجه المُستَشِف لموضوع الاستهلاك وللّحم المُشِعّ. تقرر الـ «أنا» أن تحب كي تصبح عاشقاً، «أنا عاشق» (ago amans)، أي الموجود والمفكر باعتباره يحب، وعاشق (amans)، أي من يقوم بتمهيدات ويسبق ويعطي أولاً ويصرح بحبه. هكذا يكون غياب شرط المبادلة هو ما يخلق حرية وقرار التشكل

(15) شخصية دون جوان في الأصل أسطورية، تدل على الشخص الباحث في الحياة عن المتعة واللذة دون مراعاة للقيود والقواعد الاجتماعية والأخلاقية والدينية، والمتجاهلة عن عمد للغير. إنه لذوي وساخر وأناني ومدمر على حد سواء. هذا يتوافق مع صورة الفاجر في القرن السابع عشر. كما يحيل الاسم على بطل مسرحية دون جوان (Don Juan) لموليير، أو دون جيوفاني (Don Giovanni) ودون جوان دي موزارت (Don Juan de Mozart) عندما يتعلق الأمر بأوبرا موزارت ودا بونتي.

كعاشق ذلك الذي «يخسر ليربح»، كلما خسر العاشق (أعطى، أحب) وأضاع، ربح الحب ذاته. باختصار شديد، عندما تدخل الأنا الاختزال الغرامي المترسخ تغير وضعها فتصبح عاشقة وتنتقل إلى «الغير».

لكن ما هي زمانية الحب؟ هل يصمد الحب أمام الزمن إذ عادةً ما ينتقل من صرخة اللذة إلى الروتين الشاحب؟ يقر ماريون أن الحب هو تجربة التناهي. ولبيان ذلك يلجأ إلى خاصية ملكة الحساسية عند إمانويل كانط التي تشكل علامة على التناهي اعتماداً على مقولتي الزمان والمكان. ومثلما أن المعطيات الحسية تخضع لهاتين المقولتين فتنتظم بواسطتهما، يؤكد ماريون أن تجربة لحمي المُؤَغلم من قبل لحم الغير عندما يعطي كل واحد للآخر ما لا يملكه، أي اللحم المُؤَغلم، تخضع لمقولتي الزمان والمكان. عندما نقول: «نعم أحبك بلا قيد وإلى الأبد»، ثم لا تدوم هذه الحالة سوى بضع ساعات، فإن ذلك لا يعني أننا أشرار أو غير أخلاقيين، بل نبرهن على أن الإغلام يظل دائماً متناهياً زمنياً ومكانياً. وهذا التناهي هو ما يسوغ ضرورة التكرار، مناط ذلك أن الرغبة محدودة وضعيفة ولا يتم تصور الرغبة انطلاقاً من الإغلام فقط، أي من دون نظرة الغير؛ فالغير هو الذي يعطيني رغبتي فيه، بل إن الرغبة في الأشياء نفسها تنجم عن الرغبة في الغير، غير أني لا أحب الغير مثلما أحب جسماً أو شيئاً، في حين قد أحب شيئاً على منوال رغبتي في الغير. بعبارة أخرى لا ترجع الإثارة التلقائية لإغلام اللحوم إلى الرغبة، بل تُحدِثها. محصول القول إن الحب الحقيقي أزلي/ أبدي ونهائي ولو في الذاكرة، يترجم إلى قسم بالوفاء[16]، أي قسم/ وعد يحمل طابع الأزل/ الأبد، في حين أن تمظهراته اللذوية والإغلامية محكومة بالتناهي والتكرار.

(16) المصدر نفسه، ص 173.

يحتمل التصريح بالحب الصدق والافتعال والكذب والإيهام لذا نجد شخصيتي كازانوفا ودون جوان تمثلان بشكل مشوه غراميتنا التي تحركها رغبة لانهائية خاضعة لكل أعراض الوضع البشري الموسومة بالتناهي والعادات والاتفاقات وآلية مشاعرنا وسلوكاتنا وضعفنا الفكري والأخلاقي الذي يدفعنا إلى الكذب. يتجلى الكذب في الوعد بالأبدية، أي الوفاء مع الوعي باستحالة ذلك؛ بمعنى أن الوفاء يستلزم واحدية الغير الدال على زمانية غرامية أبدية في مقابل زمانية دون جوان العابرة والمؤقتة. تنفتح هذه الزمانية زمانية الزوج (couple) على مبدأ الثالث الموضوع (Inclus)، والثالث هو الطفل[17] الذي يوسع ويشهد على وجود الزوج، لكن ما إن يحدث حتى يغادر. ليس لتقدم العاشق سوى معنىً واتجاهٍ واحدٍ، إنه أخروي. إن الثالث الموضوع هو الإله، إله المحبة الذي يؤسس ويوضح أشكال الحب الجنسي، والذي يعبر التاريخ عبر هذه الأشكال. من الضم إلى الابن المُجسّد؛ فيكون الإله هو العاشق الأول والأقصى في عملية الاختزال الغرامي. هكذا يصبح الاختزال الغرامي كشفاً عن عملية الخلق/ الولادة (الطفل، ابن الإله). وعليه يتجاوزنا الإله باعتباره أحسن عاشق. وعليه يبدو أن ماريون يصل إلى نفس نتيجة ديكارت «وجود الإله» لكن بدل أن يبنيه على الكوجيطو،

(17) وضع آرثر شوبنهاور في كتابه: **العالم كإرادة وتمثل** (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)، فصلاً كبيراً بعنوان: "ميتافيزيقا الحب" يزعم فيه أن علة الحب تكمن في ثمرة الفعل الجنسي، أي إنجاب الطفل من أجل تخليد نفسه باعتباره فانٍ؛ غير أن هذا التصور لا يفسر حب الأشخاص العقيمين أو الأزواج المثليين. وعليه يخلط تصور شوبنهاور بين العلة والنتيجة في الحب لأنه يتابع التصور الكنسي المسيحي للعلاقة الجنسية التي لا تقبل سوى تلك القائمة على الإنجاب. ويبدو أن لوك ماريون يتبنى التصور نفسه لأن ما يخلد الحب، في نظره، هو الثالث، أي الطفل.

يبني البرهان الأنطولوجي على ‹حيازة اللحم›. ذلك أن حضور الإله (المحبة) يسبق البلاغة البراقة للاختزال الغرامي، مثلما يبقي الكمال الإلهي في البرهان الديكارتي على وجود/ حضور الإله. وحده هذا الحضور يمكنه أن يمنح شعوراً عارماً للمتفكر يدفعه إلى تحمل اجتياح الفيض الشعري الذي يُحيي العاشق؛ لكن ألا يعني هذا أن ماريون يسقط الحب في صمت من نوع آخر مثل ذلك الذي أقره فيتغنشتاين في ختام كتابه **الرسالة المنطقية الفلسفية**[18] عندما قال: «ما لا يمكن قوله يجب أن نسكته». كيف يمكن للتأمل العقلي أن ينشئ خطاباً عقلانياً حول موضوع عاطفي؟ إن الفلسفة، في نظر ماريون، لا تبدأ إلا عندما تفكر بشكل نقدي وإشكالي في مسلمات الحياة السائدة والمعقولة التي تقاوم الملل والغرور، لذا فالتساؤل في شأن الحب يجمع بين اللوغوس والباثوس؛ لأن الحب لاعقلاني[19] وخطاب الحقيقة عقلاني، وبذلك يبدو أن تأملات ماريون (فلسفة الحب) تشكل تأملاً عقلانياً في ظاهرة غير عقلانية. غير أن ماريون يرفض هذا الحكم لأن تجربة الحب ليست مجردة من العقلانية الصارمة، بحيث تدخل في عداد النزعة العاطفية أو الإباحية (pornographie) أو تنمية الشخص[20]، بل لها عقلانيتها وعقلها الخاص، إنه العقل الغرامي. تقترب دلالة الحب، حسب ماريون، من الدعارة «ممارسة الحب»[21]، إننا نمارس الحب كما نمارس الحرب[22]،

---

(18) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trans. C. K Ogden ([s. l.]: [s. n.], 2003).

(19) المصدر نفسه، ص 129.

(20) المصدر نفسه، ص 15.

(21) المصدر نفسه، ص 12-13.

(22) نذكر في هذا المجال شعار الأميركان بعد حرب: ‹لنمارس الجنس بدل الحرب›.

لكن بأي ثمن وبأية فائدة وفي أي مدة؟ في المقابل يتم قول الحب والتفكير فيه والاحتفال به في صمت. هكذا أعاد ماريون الاعتبار لفلسفة الحب الجسدي التي تنوسيت منذ **محاورة المأدبة** (*Banquet*) لأفلاطون؛ «تعطيني فلسفة الحب الكلمات للحديث عن الحب غير أن هذا الحديث يجب أن يصاغ بضمير المتكلم»[23]. وعليه يمكن القول إن رأي ماريون في الحب يوجد بين موقفي النزعة الرومانسية التي تدعي امتناع وصف الحب والميركانتية التي ترى في الحب عملية تجارية، أي المبادلة بثمن. يرى ماريون أنه لا يمكن للفلسفة عموماً والظاهراتية خصوصاً أن تبلغا إلا ما له معنى انطلاقاً من الوحي. لكن قبل الحديث عن محبة الإله أو حب الإله يجب وضع مفهوم دقيق للحب حتى نعرف ما نتحدث عنه، شريطة أن لا نشتقه من المنطق أو التمثل، أو من الرغبة أو الحاجة أو الإرادة أو الذاتية أو المجتمع. لهذا حاول ماريون البدء بداية جذرية في ما وراء الشك ذاته عبر الاختزال الغرامي. ثم شكل الانتقال إلى حب الإله، بالنسبة إليه، مخرجاً معتاداً لتجنب التفكير في الحب من خلال مفهومه. هناك تقابل بين الحب المرضي التملكي والحسي واللاعقلاني، (حبنا نحن)، والحب الخالص الخالي من المصلحة والعقلاني، أي ذلك الذي لا يمارسه سوى المتصوفة. غير أن هذه الثنائية تؤدي إلى مأساة، **أولًا** لأن الإله في الإنجيل لا يمارس هذا الحب؛ وثانياً تجهل الثيولوجيا الروحية الفرق بين الإيروس والأغابي. فإذا صار استعمال الحب، في رأيه، مشتركاً بين الإنسان والإله، فإن التأليه والتناغم بينهما يصير مستحيلاً. يمكن للتيولوجيا المسيحية أن تقبل اشتراك الإنسان والإله في الوجود والمعرفة والعقلانية، لكنها لا تقبل اشتراكهما في الحب. وحده الحب يستحق الإيمان، لأنه وحده يجعلنا نتصرف مثل الإله. ولا يتمظهر

---

(23) المصدر نفسه، ص 21.

الإله في عيسى إلا ليظهر بأنه يتم كحب، وأننا نستطيع من خلاله أن نسلك بواسطة الحب الوحيد نفسه[24].

الحب واكتشاف اللحم

لا يمكن تصور الحب من منظور لوك ماريون إلا من خلال فعل الإغلام الذي يقتضي حضور اللحم بدل الجسد لأن لحمي يتوقف على الغير الذي يجعله حاضراً أو مرغوباً وراغباً، ويتشكل لحمي من سلبية وحساسية تأتي من الغير (الإحساس بأنه محسوس)، ومن متعة استمتاع الغير، أي أن يرى نفسه في نظرته وفي الوقت نفسه يشعر باللذة أو بالألم[25]، يُبهرنا استمتاع الغير ويغمرنا لأنه يمنحنا الجسد[26] والحضور التام والكامل وينمي حواسنا[27]. يتصف العاشق وينفرد بالرغبة وبالسلبية[28]، ومن ثم لا يصير هو نفسه إلا عندما يصير لحمه عبر تأغلمه من قبل لحم الغير[29]. هكذا يجب أن يمر الحب وإنِّيتي، حسب ماريون، عبر اللحم[30]، إذ تأتيني خاصيتي الأكثر حميمية من الغير الحارس الأقصى لإنِّيتي[31].

---

(24) Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Entretien Avec Jean-Luc Marion Par Laurence Devillairs, Http://www.cairn.Info/Revue-Etudes-2003-11-Page-483.Htm.

(25) المصدر نفسه، ص 189.

(26) من الأحكام الظاهراتية الغريبة وربما الاعتباطية في هذا الكتاب نجد اختزال ماريون الجسد إلى اللحم بالنسبة إلى الغير.

(27) المصدر نفسه، ص 179.

(28) المصدر نفسه، ص 175.

(29) المصدر نفسه، ص 191.

(30) المصدر نفسه، ص 278.

(31) المصدر نفسه، ص 302.

يعيد ماريون إدخال ظاهراتية الحب من خلال تحليل ظاهرة الإغلام فيكتشف أن سؤال: «هل أنا محبوب؟» يؤدي إلى مأزق الحيرة بين الغرور والبحث عن الاعتراف، فنسقط في كراهية الذات؛ فيكون المخرج هو الكائن الذي يحرص ذاته ويعطي ذاته الأول مما يدخله في «الاختزال الغرامي». ينتج عن هذا الوضع حيازة المتسائل للحم عن طريق الإغلام الذي يتسم بعدم مقاومة اللحم، إنها عدم مقاومة وسلبية تصل إلى حد الاستمتاع عندما يتلفظ بعبارة: «هيت لك» التي تعبر عن سلبية وعن حيازة قائلها للحم.

وحيث إن الإغلام ينتج عن آلية (تلقائية) لحمياً فإنه يؤدي إلى التعليق، بل إلى الفراغ (الانتعاظ)؛ وهو مأزق نحتاج لتجاوزه إلى الزمن والوفاء اللذين يعطيان قيمة للقسم/ الوعد (أحبك إلى الأبد)، ويحيّنانه ويسمحان بظهور الغير كشخص، فلا يعدو الغير موضوعاً يثير الإغلام التلقائي للحمي، بل ذلك الذي أتقدم نحوه وأحبه، والذي يمكن أن يعطي بلا مبادلة؛ إنه الضامن الوحيد للحب الحقيقي.

إذا كان الحب لا «يقال» ولا «يعطى» ولا «يمارس» إلا في اتجاه واحد وله معنى متواطئٌ، فلا اختلاف بين الحب والصداقة[32]. وبالتالي فالصداقة حب لم ينتهِ، لم يبلغ الإغلام التام، أي الانتعاظ[33]. إن الصداقة عبارة حب، والحب (éros) رغبة في الامتلاك وشغف الاستمتاع بالذات. أما الإحسان (agapé) فهو العناية المجانية ومحبة الفضيلة ونسيان الذات (نكران

---

(32) المصدر نفسه، ص 337.

(33) تتعلق العلاقة الغرامية بعدم الانتهاء أبداً، ويجب أن تنتهي حتماً (مما يعني عدم النجاح، بل الفشل) يمكن أن نسمى هذه التناقض الانتعاظ - إنه التعليق - بل الفراغ (يصفه ماريون بالجرف (falaise)) الناتج عن الإغلام الناجم عن آلية لحمي الذي يتأغلم بعدم مقاومة لحم الغير فيؤدي إلى التعليق (الانتعاظ).

الذات). لا يوجد تقابل بينهما لأن الأغابي يمتلك ويستهلك بقدر ما يمنح ويهجر الإيروس[34]. إن الاختلاف بينهما ليس في الطبيعة، بل في الدرجة، فما طبيعة حب الصديق وحب الإله؟ إنهما من نفس الطبيعة. عندما استبعد ماريون المبادلة من الحب، لم يستبعد الصداقة من الاختزال الغرامي، بل بالعكس، يحاول أن يدمج الصداقة الحقيقية في الاختزال الغرامي. إذ نجد في الصداقة كل مكونات الحب إذ في الصداقة والحب معاً يمنحني الغير هويتي وإنيتي، وإلا لن توجد سوى علاقات القوى، وبالتالي اللامبالاة وغياب الإغلام؛ وفي الصداقة إما أن لحمي لا يتأغلم أو يتأغلم بلا جنسٍ فعلي، وفي كلا الحالتين يوجد إغلام. لأن الإغلام لا يستلزم بالضرورة ممارسة الجنس. وعليه ترجع العفة كذلك إلى ظاهرة الحب؛ في حين أن ما نسميه عادة بالصداقة: (الأصدقاء، الاعتماد على الأصدقاء...) يتعلق بالتجارة والتبادل وبالاجتماعية، لكنها بعيدة عن الاختزال الغرامي. مناط ذلك أن فقدان صديق لا يسمح بتعويضه إذ لا أحد يمكن أن يعوض أحداً. هكذا «يجب أن تكون الصداقة متعة مجانية مثل تلك التي يمتح الفن أو الحياة، يجب رفضها من أجل أن نستحق تلقيها: إنها من نوع النعمة»[35]. أما « الإله فيحب بنفس معنى حبنا»[36] لكنه يحب إلى حد الكمال؛ كما أن الإله الذي نحبه ويحبنا ليس له لحم وإن كان المسيح تجسيد للإله.

الحب والوجود

ليس الحب فعلاً اختيارياً للذات أو اضطراباً لملكاتها لأن الإنسان يتصف بكونه عاشقاً فيُعَّرف باعتباره موجوداً عاشقاً، ومن ثم فالحب

---

(34) المصدر نفسه، ص 340.

(35) Simone Weil, *La pesanteur et la grâce* ([s. l.]: [s. n.], 1943), p. 72.

(36) المصدر نفسه، ص 341.

هو الذي يولدنا كذوات. إذا كان المبدأ السقراطي «اعرف نفسك بنفسك!» يقتصر على الاستمتاع الغفل (المعزول) لأنه يميل إلى الاكتفاء الذاتي والحب الخاص، فإن الحب والعاشق لا يوجد من دون الغير لأن الذات تحتاج إلى تأمين يأتيها من الخارج؛ وبذلك تنتقل الحقيقة من الذات إلى الغير في نظر ماريون. بمعنى أن وجود العاشق يتوقف على سؤال: «هل أنا محبوب؟» الذي «يحدد بشكل أصيل وجودي بواسطة من أوجد من أجله»[37]. إن ما يكونني هو رغبتي، أي ما ينقصني وأنتظره[38]، وعليه إذا لم نبت في الرغبة ولم ننتظر شيئاً من الحياة فإننا سنتوقف عن الوجود. مجمل القول إن الاقتصار على معرفة الذات يؤدي إلى كراهيتها لأننا نكره نواقصنا عندما نعرفها أما حب الغير فهو الذي ينقذنا من هذه الكراهية عندما نصير محبوبين فنُحِب أنفسنا. إن الرغبة في الغير هي التي تحييني وتوجدني. يتبدى الغير دائماً باعتباره من أُحِب أكثر أن أكْرَهه [...] والذي يخلصني من كراهية ذاتي[39]، أي من أحبه ويجب أن يحبني[40]. بعبارة أخرى، لا أكتشف أنني محبوب إلا بقدر ما يقول لي الغير ذلك ويطمئنني أني أقوم بدور العاشق [...] فأتوقف عن كراهية نفسي عبر واسطة الغير[41]، لذا أثق فيما يقول لي أكثر من كل ما قلته لنفسي[42]. ولا إمكانية أن تتم هذه العلاقة مع الغير منذ البداية إلا بفعل الإغلام الذي يدل على اكتشاف اللحم، وبالتالي

---

(37) المصدر نفسه، ص 45.

(38) المصدر نفسه، ص 59.

(39) المصدر نفسه، ص 10.

(40) المصدر نفسه، ص 101.

(41) المصدر نفسه، ص 328.

(42) المصدر نفسه، ص 330.

الشروع في عملية العطية: أعطيه لحمه الذي ليس لديّ ويعطيني لحمي الذي ليس لديه.

التصريح بالحب أو السبق إلى الحب

«هل يمكن أن أكون سباقاً للحب؟»، ليس الحب مبادلة، بل عطية غير مشروطة[43]؛ غير أن «العطية فيها مبادلة لكنها متفاوتة زمنياً». يرى جاك لاكان أن الحب يكون دائماً تبادلياً، إذ لا يمكن أن نقصي من الحب شعور الاعتراف، لكن الأهم هو أن لا تكون المبادلة هي الغاية الأولى للحب[44]. تبدأ ظاهرة الحب بلحظة التصريح بالحب التي تشكل سبقاً

---

(43) المصدر نفسه، ص 117.

(44) يعتبر الإنسان، بالنسبة لجاك لاكان، في جوهره كائناً كلامياً (un être de parole)، إنه نتيجة للغة بواسطة ذاتيته، ينقسم عبر الدال المزدوج، والحقيقة أن كل اللغات تكون مزدوجة، وتعارضية عندما تتقمص الذات دالاً معيناً، إذ يُنسى الدال 'كبير' أمام 'صغير'، ما يقسمه هو بحثه الدائم أن يكون ما ليس هو؛ إنه في بحث دائم عن تقمص آخر يصير مثاله الذي يسعى إلى بلوغه والذي ينقصه. تستند نظرية الدوافع لدى لاكان إلى نظرية الإيروس الأفلاطونية، يكون للذات نقص في الوجود تريد أن تملأه فتبدأ في البحث عن موضوعها الناقص، لكن في الوقت نفسه الذي تظهر الرغبة التي تحركه طيلة حياته يتحرر من الحاجة. إن الحاجة بيولوجية (الأكل، الشرب...) وتتطلب الإشباع، أما الرغبة فنفسية لا تبغي الإشباع اللحظي، بل تتلذذ بالإحباط، تؤجل دائماً تحقيق الرغبة عبر إعلائها في إبداعات رمزية تسعى إلى الاقتراب من الموضوع المثالي للرغبة من دون أن تبلغه أبداً؛ تكتفي الرغبة بالنقص الذي يقويها كي يدفعها دائماً بعيداً في بحثها. ليس موضوع البحث هو الأهم في الرغبة، بل مسلك البحث. وعلى هذا الأساس يعرف جاك لاكان الحب كالآتي: "إن الحب هو أن نعطي ما ليس لدينا إلى من لا يريده!». هكذا يمثل النقص مركز البحث عن الحب، هذا البحث الذي يظل دائماً مؤجلاً عبر الرغبة في مسار يقيم فيه اللاوعي المصائد للحفاظ على الرغبة حية والتي تموت عند الإشباع. لا موضوعاً حقيقياً يستطيع أن يشبع الرغبة تماماً، وحده الموت يطفئها.

أما بالنسبة إلى سيغموند فرويد فإن الليبدو هو مصدر الدوافع الجنسية الغريزية، تستند هذه الدوافع إلى مناطق شبقية مثل الفم والشرج والعضو التناسلي... يبحث كل دافع عن موضوع جزئي: النهد، القضيب، النظرة، الكلام، الجلد... تخضع كل هذه الدوافع الجزئية =

أحادي الجهة وفعلاً اعتباطياً؛ قد يكون السبق مؤقتاً في المراودة مثلاً، أما في الحب فيكون سبقاً نهائياً[45]. يربط ماريون مسألة التصريح بالحب والتلفظ بعبارة: «أنا أحبك» بالوجود والزمانية والعطية لكنه لا يبين بالخصوص كيف يمكن أن تتحول هذه العبارة إلى كوجيطو غرامي لذا نورد في هذا المقام مقالاً لدومينيك غروزيني[46] (Dominique Grisoni) يقوم فيه بتحليل عبارة «أنا أحبك»، وهو اختيار موفق لأنه يغنينا عن التيه. تنجز هذه العبارة، بغض النظر عن التلوينات اللغوية والإضافات المعجمية، بل حتى الترجمات المختلفة، الوظيفة نفسها، فماذا تعني هذه الجملة القصيرة جداً والمبهمة جداً، كيف ومتى تقال؟ ما هو الوقت المناسب للتصريح بالحب؟ وقت الغروب أم الليل أم الصباح؟ هل في خلوة أم على الملأ؟ ما هي التأثيرات التي تحدثها في السامع، وما الآثار التي تنجم عنها؟ أي «أنا» تحب؟ أو تقرر أن تحب؟ أو ما الذي يميز الحب الحقيقي عن الهذيان (érotomane) الذي يدعي أن شخصاً ما قد لمح له بأن يتقدم إليه[47].

= لأولية الدافع التناسلي الباحث عن القضيب عبر ترميز اللغة نتيجة عقدة أوديب. وعليه فالحب هو البحث عن القضيب الرمزي للموضوع الناقص لإشباع الدوافع. يتعرض الليبدو باعتباره طاقة جنسية تحت ضغط الرقابة والمحرمات والكبت لتحولات عبارة عن مسوخات لليبدو الذي يخضع لتنقلات الغاية وللموضوع نتيجة ضغط الثقافة والمجتمع. يدجن الليبدو بواسطة ظاهرة تسامي الدوافع التي تزيل التوتر عن طريق الرموز واللغة والفن والاقتصاد.

(45) المصدر نفسه، ص 136.

(46) Dominique Grisoni, «Du bon usage du 'je t'aime',» *Magazine Littéraire*, no. 163 (Juillet- Août, 1980).

(47) «إن المهم في الحب هو الهذيان ومع ذلك نتجنب ما يخرجنا عن ذواتنا ونحِن إليه؛ إننا نبحث عن الانسجام الذي يقطننا ونتجنب الأزمات التي تتعبنا، ولذلك نحلم بتلك المرأة التي تشدنا إليها وتشعلنا ثم تهدئ من روعنا، لكن عندما يتحقق حلمنا نغيره».

إذا كانت المقدمات تمثل الإغراء، فيجب تجنب اللامبالاة في الحب، كمقابل للمقدمات التي تؤمن رغبة الغير. إننا لا نحب بشكل إرادي/ غير إرادي أو بالصدفة[48] رغم أن الحب قرار حر تماماً، لكنه ليس قراراً عقلياً، بل نشاطاً فريداً يتملكنا. كما لا يدين لي الغير بالحب، لأن الحب ليس أمراً أخلاقياً. هكذا يتسم السبق الغرامي بالأحادية وعدم اشتراط المبادلة وبفقد الغير لخصوصيته ومبادرته لأن هذا الأخير لا يوجد باعتباره حرية وإرادة أو رغبة.

غالباً ما نلخص صيرورة علاقة الحب في: لقاء، إعجاب/ تصريح، جماع، فراق؛ غير أن جوهر هذه الصيرورة يكمن في التصريح بالحب أو السبق إليه من خلال إنجاز عبارة: «أنا أحبك!».

1. سياق التلفظ بعبارة «أنا أحبك!»

إن الوجود الإنساني للأفراد عبارة عن دوائر مغلقة ومطلقة بالنسبة إلى بعضها البعض نظراً لغياب المعرفة المتبادلة أو على الأقل الإدراك المتبادل الذي يدل على اللامبالاة، إنها درجة الصفر من العلاقة. يبدأ الخروج من الدائرة عن طريق الانتباه إلى الغير/ الخارج بواسطة الصوت أو العطر أو اللون... الذي يثير انتباهي فيحدث الإعجاب أحياناً إذ نجد لذة في الرؤية (عيني قالت لي اعذرني أنا اللي عشقتو وجريت في عذابك)، أو اللذة في الاستماع (والأذن تعشق أحياناً قبل العين)، أو النفور. ليس من الضروري أن يكون الإعجاب متبادلاً، لكنه قد يكون قوياً وشديداً فنسميه الحب من أول نظرة. (le coup de foudre/ la flambée). الحب من أول نظرة قدر مكتوب يقوم على

(48) المصدر نفسه، ص 151.

الصدفة عندما نتبادل النظرات وتتجمد الحركات ويخفق القلب. إن الحب من أول نظرة حقيقي فريد ونادر، يشعل النار (رواية: آنا كارنينا لتولستوي). من الممكن أن ننكر القدر في هذا النوع من الحب لأنه قد يعرض أن يكون مزيفاً ومفتعلاً وعابراً وكثير الحدوث (دون جوان لموليير وكازانوفا).

أليس الحب من أول نظرة مجرد أسطورة[49]؟ أليس من صنع دون جوان ليكتسح قلوب النساء؟! إن السبب في خلق الحب من أول نظرة هو الرغبة في الحب (الاستعداد) وليس الله أو القدر: لأن لا شيء يغرينا أكثر من فكرة أننا سنعيش قصة حب: هناك اعتقاد سائد مفاده أن ما يجلب السعادة هو الحب، لهذا يدعو الناس الله أن يصبحوا عشاقاً، فلنتخيل أن الله طلب من الإنسان، قبل أن يستجيب لدعائه، أن يأتيه بشهادة واحدة على أن الحب يجعل الناس سعداء بشكل دائم. من المؤكد أن هذا الشخص سيحمد الله، بعد سنين من البحث، أنه لم يستجب لدعائه. لذلك فدون جوان يخادع عندما يقول بأن الأمر يحدث بلا سابق تخطيط. لبيان ذلك نحلل بسرعة مثال علاقة عشق حدثت للأديب الفرنسي دونيس دو رانجمان (Denis de Rangement) (*Drame d'un vrai destin*) عندما سقط في حب مضيفته (زوجة مدير البنك ببودابيست)، وفي الأخير اكتشف أنها كانت من قراء الروايات وخصوصاً روايات بطل الحدث لأنه وجد رواياته في مكتبها مما جعلها تؤمن بالحب من أول نظرة. وبذلك يفقد القدر الذي قاد هذه الأحداث سريته وغرابته ومعقوليته. ألم ينزل إذاً الحب من سماء يمكن أن نسميها «الأدب»؟! وعليه فالحب من أول نظرة هو نتيجة معرفة سابقة.

---

(49) تنبني على فكرة سائدة تلخص علاقة الحب في الخطاطة: نظرة فابتسامة فكلام فموعد فلقاء فغرام ثم فراق.

غالباً ما يكون الإعجاب من طرف واحد، ونظراً لأن كل إنسان يرغب في أن يُحَب كما يُحِب وأن يكون له السبق في التملك لأن إعجابه ليس مجانياً فإنه يلجأ إلى المراودة أو الإغراء (la seductio). ويمكن أن نلخص الإغراء أو المراودة في العبارة الآتية: «سأكون ما تحب أنت حتى ترضى عني فتدخلني دائرة انتباهك»، لذا على الذي يراود أن يتغير، أن يمسخ نفسه إلى صور متعددة إلى أن يصل إلى اختراق المجال الإدراكي للمحبوب. ليسقطه في حباله: إنه مُسقط أو صياد.

وضع جون بودريار[50] (Baudrillard) عشرة أوصاف يجب أن تتوافر في المراود ليفلح في مسعاه:

1. المراود كذّاب: الكذب قناع، أن يقول للغير ما ينتظره وما يتمناه لا ما يراه في الواقع (الحقيقة). في غالب الأحيان يلجأ إلى افتعال المعاناة والآلام لأنها الأصدق، أو الفرح والسعادة والنجاح، وبذلك فالحقيقة موت للمراودة والإغراء لأن الإغراء وهم.

2. المراود غشّاش: يعتمد على المظاهر، يفتعل التلاؤم مع رغبات الغير إلى حد أنه ينتفي هو فعلاً، فلا تبقى سوى تقمصاته لرغبات الغير.

3. المراود لعوب: ينزع عن الحياة المأساة، شعاره: «كما لو أن...»، أي يجعل الغير يشعر أنه سيخسر نفسه إذا خسره، لكن المراود لا يخسر.

4. المراود متسلّط: يهب نفسه لكن كمسيطر، غير أن الضحية (المغراة) لا تقبل أن تكون ضحية إلا إذا أوهِمَت بأنها ليست ضحية لرغباته، بل لرغباتها الخاصة.

5. المراود مرآة: يوهم المراود الغير بأنه هو الذي يغريه، وأنه سقط

(50) Jean Baudrillard, *De la séduction* (Paris: Editions Galilée, 1980).

في فخ الإعجاب به. فعباراته: «أنت جميل، أنت رائع...» ليست عبارات وصف، بل إغراء بواسطة جمالية العبارة.

6. المراود غفل قصير النظر(لا ينتقد): لا يرى المراود، بل يتخيل؛ لا أحد يرضى عن صورته ويكون نفسه، ومن ثم يظن أنه لا يرى؛ يفضل الشخص الذي يُراوَد أن لا ترى فيه شيئاً.

7. المراود خائن: وظيفته الوعود بلا وفاء، يظهر تناقضه في المدح والغزل؛ يدعي أن الغير فريد دون أن يعتقد ذلك. مثال: «ألتزم بأن أحبك طول العمر»؛ «إنك الجمال بعينه».

8. المراود لغز: يتظاهر بالغرابة والغموض والسرية لذا يحدث تغليطاً ولبساً. ليس للمراود ماضٍ، بل حاضر فقط، يمثل الغير جزءاً منه أو هو حاضره كله.

9. المراود كاهن: يفضل المرأة العذراء والبتول، لذا يشعر بأنه يخضع لطقس التضحية الضروري عندما ينقل الفتاة إلى امرأة (صلبة) مثلما يكتسح البطل قلوب العذارى.

10. المراود جبان: يخاف أن يسقط في المراودة، أي في الآلام والمعاناة لذا يبقى دائماً في حالة يقظة، يقنع نفسه دائماً بالحب المثالي الذي لا يوجد؛ ولأن ما يقوم به يدخل في المتخيل، إنه يخاف الواقع. يعرف أنه سيفارق الضحية، لكن لا يعترف بذلك.

نستخلص من هذه الوصايا العشر أمرين: **أولاً**، تتم المراودة والإغراء أساساً باللغة، وأهم عبارة فيها هي: «أنا أحبك...»؛ **ثانياً**، إن صفات المراود كلها سيئة وسلبية. كيف نجمع إذاً بين شيء يفترض أنه نبيل وجميل هو الحب وسياقه السيء الذي هو المراودة والإغراء؟ يقترح

ماريون مفهوماً للحب يساعد على معرفة الحب أي معرفة ما نقصده بقول: «أنا أحبك» (خطاب الحب) خطاب فلسفي في الحب. يمكن الجواب عن هذا السؤال من خلال تحليل تداولي وشعوري لعبارة «أنا أحبك...».

تحمل عبارة «أنا أحبك!» طموحاً لأنها تعريف بالذات: أنا مُحِب. ورغبة في السيطرة: طلب الاهتمام بالقائل. إذاً لا يعبر لفظ «الحب» عن حقيقة الأمور التي هي أكثر من شيء واحد (مثل لفظ الحياة). إن عبارة «أنا أحبك» حزينة في تنغيمها، واسعة وضبابية، تتكرر وإلا أصبحت بلا معنى (انظر وجه المُشاهد لقطات الغرام في الأفلام والمسلسلات، تبدو عليه علامات سياق قول العبارة)، كما توجد درجات في قولها، إذ نضيف إليها ألفاظ أخرى مثل «بجنون»، «بلا حدود»... لذا فهي مفتاح الغرائب. هل تُبلغ عبارة «أنا أحبك» من الناحية الدلالية ما أقصده؟ الجواب: لا، إذ كثيرة هي المعاني التي تحصل في ذهن السامع، أما القائل فلم يفكر أبداً في معناها، بل في قصدها، أي القسم/ الوعد؛ فقد تبلغ من بين ما تبلغه: «أنا أرغب فيك» لكن الرغبة ليست هي الحب.

إذاً فالعبارة تغطي رغبة، تخبئ «ما لا أقدر على قوله مباشرة». أما قصدها فهو إغلاق أعين السامع عن رؤية المضمون الحقيقي للعبارة والذي هو: «لم أعد أحبك، ولكني تعودت عليك وعلى حضورك، وأود أن تبقى بجانبي... لازلت أحتفظ ببعض المشاعر تجاهك... إني أرغب فيك...إنني أخاف الوحدة». عندما يقولها العاشق أول مرة يجيبه المتلقي: «وأنا كذلك» رغم أنه لم يسبق أن عرفه مما يعني أنه مجرد رد فعل تلقائي. لذا نجد أغنية جاك بريل (Jacques Brel) تقول: «أحبك»، «ولا أنا» وكأن العاشق أقرَّ: «لا أحبك». ولأن هذه العبارة ليس لها معنى، بل لها قصد، فإنها تحتمل عدة معان: إنها أشبه بعبارة «الطقس جميل» لا تقتصر على الإخبار فقط، بل تقصد إلى دعوة

المخاطب إلى نزهة أو شيء آخر، وإلا فإن المخاطب سيسأل: «وماذا يعنيني أن يكون الطقس جميل؟». لذلك يعجز المراود عن الاستمرار في الحديث ماعدا دون جوان المراود.ـ عندما تواجهه الضحية التصريح «أنا أحبك» بالقول: «وماذا يهمني في ذلك؟» مما يعني أنها فهمت من قول المراود الإخبار عن نفسه فقط: «أنا موجود».

إن المعاني المفترضة للعبارة هي: «أنا أرغب فيك»؛ «أنا زوجك في المستقبل»؛ «أنا رفيق عزلتك»؛ «أنا مصدر ومنبع ملء حنانك». كلها معانٍ يخلقها المتكلم ويترجمها السامع كما يشاء ويرغب. لماذا لا يقول المراود هذه المعاني بشكل مباشر؟ لأنها ليست جميلة ولا مغرية. الدليل على صحة ترادف هذه المعاني لعبارة «أنا أحبك»؟ يظهر عند الفراق أو زواج المراود إذ تحمله الضحية مسؤولية الخيانة، فيدافع عن نفسه بقوله إنه لم يعدها بشيء، فتعترض بقولها: «ولكنك قلت إنك تحبني» عندئذ يجيب: «لكنني لم أقل إنني سأتزوجك». لا تجمع إذاً جملة «أنا أحبك» بين شخصين كما يبدو في الظاهر، بل تفرق بينهما لأن كل واحد يفهمها كما يشاء. وعليه ما هو دور هذه العبارة إذا كانت لا تنقل سراً أو تقريراً عن واقعٍ وحالةٍ نفسية؟ إنها إنتاج سلطة، واختراق للغير واستغلال وإخضاعٌ له، بعد أن كان مستقلاً عن المراود (يعيش اللامبالاة).

تجمع العبارة بين إبهار الغير والوعي بالوجود الخاص على حسابه:

- استراتيجية الاختراق:

تكافؤ عبارة «أنا أحبك» عبارات «أنا أمنحك نفسي» و«أعدم نفسي أمامك»، ومن ثم فالشعور بالحب حالة من عدم توازن في الشخصية لأنه إرضاء للغير، إنه خروج عن نظام النفس (فتح الدائرة) وتراوح بين الذات والغير (تقاطع الدائرتين) والسبب في هذه الفوضى

التي تلحق العاشق هو الغير، إذ يصبح المُحِب بلا إرادة (مثال فيدر)[51].

عندما يتلفظ العاشق بجملة: «أنا أحبك» يتهم عبرها الغير بالتدخل في حياته، وفي هويته ومن ثم يطالبه بالثمن، أي «أن يبادله الحب» أو على الأقل أن يتركه يحبه وأن يتحمل.

حوار افتراضي:

1. أنا أحبك

2. شكراً

1. قلت لك إنني أحبك

2. وأنا قلت لك شكراً. فما معنى أن تؤكد على الأمر؟!

1. أشعر بحب عارم نحوك

2. كيف لي أن أعرف أن ما تشعر به حب حقيقي

1. لم أعد قادراً على العيش من دونك، خيالك لا يفارقني ليل نهار

2. «إنت فين والحب فين، ظلمو ليه دايماً معاك، دانت لو حبيت يومين كان هواك خلاك ملاك» (أغنية أم كلثوم).

---

(51) فيدر (Phèdre) شخصية أسطورية إغريقية، ابنة مينوس (Minos) وباسيفا (Pasiphaé)، وأخت أريان (Ariane) وزوجة تيسي (Thésée). أحبت ربيبها هيبوليت لكنه صدها، لذا اتهمته بتعنيفها واغتصابها. سعى بوسايدون إلى قتل هيبوليت بطلب من تيسي. وبعد أن يئست فيدر حاولت الاعتراف بالحقيقة لتيسي لكنها علمت أن هيبوليت يحب أريسي (Aricie)، فدفعتها الغيرة إلى كتمان السر، فأعدم هيبوليت. قالت فيدر عندما أحبت هيبوليت: «تغير جسدي، لم أعد أعرف من أنا».

إن الأمر أشبه بمن يقدم نقوداً إلى البقال وبدل أن يناوله أغراضه يقول له: شكراً. ولأن حبه عذاب ومعاناة فإنه يفرض على المحبوب نوعاً من العطف، فيشعر بالشفقة والإحساس بالذنب كأنه قاتله وجلاده: «إن العلامة الأقوى على حبنا لامرأة هو إرادتنا في أن نكون جلادها الوحيد ومواسيها الوحيد، وإلا فإن جمالية الحب تزول عندما تقبل أن تعاني أو يواسيها شخص آخر». وطبعاً للحصول على حب المحبوب لابد من الالتجاء إلى الإغراء، فيصبح المحبوب كذلك ضحية إغراء: الزوج، المرأة، المحبوب. يرى ماريون أن أقوال الحب أفعال تكسر الفصل بين اللحوم، إنها تصريحات إنجازية (التزامات)[52]. يبدأ الحب عندما يكلم كل واحد الغير عن نفسه، وعن نفسه فقط ولا شيء غيره[53]. تدفع استحالة تأمين الذات، وتأمين الرغبة الخاصة، إلى كذب العاشق بشكل حتمي، وإن ادعى قول الحقيقة. يغلطنا تناهي الرغبة وتناقص الحب الموعود به حيث يلغي كل معنى للحب فيصير مستحيلاً. يقنع العاشق الغير بأنه لا يكذب بعبارات عديدة[54]. مناط ذلك ارتباط الحب بالرغبة مما يحكم عليه بالتناهي، ينتهي الحب بنهاية الرغبة إذ تواجه الرغبة المشبعة الرغبة مع تناهيها وقلق الفراغ فلا تترك آثاراً. وعليه يجب البدء مجدداً في كل مرة فلا يصير الحب سوى تكراراً آلياً. لا توجد ذاكرة للاستمتاع، إذ لا يترك أي أثر يمكن أن أدركه أو أصفه أو أُأَوِّله[55]. ينتهي الإغلام لكننا لا نموت بسببه، إننا لا نموت

---

(52) المصدر نفسه، ص 228.

(53) المصدر نفسه، ص 230.

(54) المصدر نفسه، ص 248.

(55) المصدر نفسه، ص 215.

من الحب وهذه هي المصيبة[56]. لذا يكون السبب في خيانة المرأة هو إيقاظ فكرة الحب فيها، فعندما تسمع عبارة الحب، تتساءل: «هل مازلت محبوبة؟» إنه أول سؤال نحو الخيانة. يكفي أن يعطيها المراود الدليل وهو: الانتظار: «سأنتظرك طول العمر». بعبارة أخرى، كيف لا نحب أن نُحَب؟ لا يصمد الحب أمام الزمن، إذ ينتقل من صرخة اللذة إلى الروتين الشاحب لذا يقول أحد المفكرين: «قبل عشرة أعوام كنت أقول لهذه المرأة أن رغبتي الوحيدة هي الموت بين أحضانك، لكن بعد خمس سنوات أصبحت أشتاق إليها عندما تسافر. في حين أنني اليوم عندما أراها في الجانب الآخر من قارعة الطريق أكاد لا أتعرف عليها». إن الزمن يمرر الحب والحب يمرر الزمن.

ينتج عن الإحساس بالذنب والإغراء رغبة في إخضاع الغير وبالتالي التشيىء (Réification): إن حبي لك يعني انعكاسي المتعدد عليك وتشييء مثل كل الأشياء المحيطة بك. إنني أرغب في أن أكون كل عالمك، فتنشأ الغيرة، يقول سليمان الحكيم: «الغيرة قاتلة كالقبر» لذا قتل عطيل ديدمونة[57] (يطلب منها الاعتراف بالذنب الذي لم تقترفه)؛ إذاً فعطيل يحب ويقتل. لا تنتفي الغيرة مع الكثرة، بل توجد مع الإثرة[58]، وباعث الإثرة هو المنافسة إذ نغار على النساء اللواتي لهن جمال أو رشاقة أو ذكاء أو على المحرمات. فتكون القيمة في السبق وليس في الغاية واللذة (ليس الأهم بلوغ خط الوصول في السباق، بل السبق إليه). وأقسى أنواع الغيرة ينشأ عن الحب الحقيقي، وعن الشك والحيرة

---

(56) المصدر نفسه، ص 241-242.

(57) أقنع إياغو (Iago) عطيل بأن ديدمونة (Desdemona) تعشق كاسيو (Casseo) الرجل الفاضل، السبب أن إياغو ضابط لدى عطيل حاول مراودة ديدمونة لكنها صدته.

(58) يقول روشفكولد: «تولد الغيرة مع الحب ولكنهما لا يموتان معاً في كل حين».

والوسواس بشأن حدثٍ ما. لذا يقال إن «الحب أعمى» لأنه خوف من اكتشاف الحقيقة المؤلمة. وبذلك «الغيرة بصيرة» لأن الغيرة قتل للثقة: **أولًا**، لها علاقة بالخيانة الزوجية:

أ. إحياء الحب في المرأة: عندما تبلغ سناً معيناً تصبح المفاجأة الوحيدة في الحب هي أنه لم تعد هناك مفاجأة.

ب. تلبية لفنطسماتها: إن أكثر أنواع الفعل الخسيسة التي نقترفها يكون سببها أننا نرغب في أن نحب.

ثانياً، لها علاقة بالسن إذ تكون قوية في الشباب وضعيفة في الكبر. هكذا تكون الغيرة ثمرة الحب والإثرة والخوف.

ينسب ماريون الغيرة حتى إلى الآله ليعيد لها الاعتبار، إنها غيرة مختلفة تماما عن الغيرة المرضية للعشاق. إن «سبق العاشق» قرار مجاني واعتباطي وبلا مسوغ، ويجلب له التأمين من الغير من دون علمه. كان غرضه الانفلات من المبادلة؛ في حين أن الأمور تتم بشكل مختلف في الواقع (بودريار) إذ إننا لسنا محكومين بحب شقي، حب أحمق، أي محبة من لا يحبنا.

إن انعكاسي المتكرر عليك يخلقني ويمنح قيمةً لوجودي لذا نتحدث عن ولادة جديدة عند كل تجربة حب. فعندما أذهب لرؤية المرآة أرى نفسي، إذاً فالحب وعي بالوجود وإحساس بالتواجد، لأنه يتطلب وجود الغير من أجل نفسي (المرآة)، أنا أحبك إذاً أنا موجود. وعليه فالحب خلق مزدوج: خلق إلهي، وروح تنفخ في الشخص إذ من دون عبارة «أنا أحبك» لا يوجد المحبوب، لهذا يخاف المحبوب اختفاء الحبيب، لأن هذا الأخير هو من يمنحه ويهبه العينين واليدين والأنامل والرموش والجفون والشعر والروح والرقة، أي الجمال عن طريق الغزل[59] (الإعلاء والتسامي

---

(59) خدعوها بقولهم حسناء.....والغواني يغرهن الثناء.

والترائي)، لذا عندما طلب الخليفة رؤية بثينة، لم يجد فيها ما يصفه بها جميل، فنبهه وزيره بأن جميل العامري يراها بعينين ليست في رأسه. ومن ثم تصبح العبارة «أنا أحبك إذاً أنت موجود»[60]. هكذا فعبارة «أنا أحبك» عنيفة لأنها تمنحني الوجود على حسابك، إنها لا تقول شيئاً، ولكنها تؤلم.

أقصى غاية للحب هي الزواج و«أدق تعريف للزواج هو أننا نقتل امرأة»، إذ قديماً كان الهنود يقتلون الزوجة بعد موت الزوج، وفي الجاهلية يئدون البنات؛ أما حديثاً «فالزواج هو أن رجلاً سيموت»، تقتل الحياة الزوجية الزوجين لكن الرجل والمرأة معاً يرغبان في البقاء والعيش؛ يعرف الرجل مصيره، ولا تريد المرأة أن تعود إلى الماضي. «إن النساء اللواتي نتعرف عليهن لديهن القليل من أحلامنا، ولكن لهن ما يكفي لكي يجعلننا نتابع البحث عن الشخص المثال الذي نحمله بداخلنا؛ إن هذه الدمية الباطنية التي يتحدث عنها بروست، لسوء حظنا وحظهن، تدفعنا إلى جعل أولئك اللواتي نظنُّ أننا نحبهن يشبهننا». هكذا فالزواج عقد اجتماعي قائم على القيم الأخلاقية، ولأن الزمن يقتل الرابط الأول بين الزوجين (الحب)، لا يبقى سوى الرابط الاجتماعي. وعليه تتعدد العشيقات ويسهل فراقهن، وتكون الزوجة واحدة ويصعب فراقها. ذلك ما نسميه الوفاء أو الحب الخالد والأبدي إذ رغم استحالة ضمان الحب بواسطة القسم أو بالانفلات من تناهي الرغبة، نظل أوفياء لغرامياتنا. إنه وفاء الغير الذي منحناه ثقتنا والذي يسمح للحب بالاستمرار. «ما دمنا قد مارسنا الحب مرة، فقد مارسناه دائماً وإلى الأبد، لأن ما تم لا يمكن أن لا يكون قد تم»[61].

---

(60) الحب والكراهية معاً يهبان الوجود لأنهما وجهان لنفس العملة أما اللامبالاة فتعدم.

(61) المصدر نفسه، ص 327.

لا يمكن ألّا أظل وفياً حتى لأولئك الذين هجرتهم أو هجروني[62]. يمثل الطفل/ الابن أو البنت أثراً دائماً لحبنا ولأقسامنا الأبدية. هو من يحافظ على الرابط بين العشاق السابقين في الأُسَر، فيمنع الحب أن يموت تماماً[63]. هكذا يجسد الطفل خطاب الحب لأنه يشهد على الوفاء: تحمل ابن الله الطبيعة البشرية وأنقذها: «صار **الكلمة** جسداً وحلَّ بيننا (St Jean, I, 14) وتكلف الإله بالأغلال وبمآسي الناس ونزل إلى مقامهم كيف يفهمهم وينقذهم بشكل أفضل كما لو أن هذا الإله قد قرف من نقائه وحريته، وكما لو أنه رغم ألوهيته يعترف بحدوده، وأنه لم يستفد شيئاً من خلق الآلام للناس إذا لم يشاركهم البكاء[64]».

نخلص من هذه التأملات الغرامية الستة إلى يقين بوجودنا باعتبارنا سبق أن كنا محبوبين. «كنت محبوباً إذاً أنا موجود». ومن ثم إذا كنت محبوباً من قبل الغير أو الإله فأنا موجود[65]. أليست هذه الخلاصة اعترافاً لا يقوله إلا من اقترب أجله وصار يعيش مع الذكريات. إننا نظل، حسب ماريون، أوفياء طيلة حياتنا لغرمياتنا، يقول جاك ديريدا «إن الحب مثل البطاقة البريدية: تشبه السعادة، تُقرأ كما لو كنا في حلم، نلفتها كموت طويل، نحتفظ بها بحرص في مكان من ذاكرتنا»، غير أن هذا مخالف للتجارب الواقعية إذ «لا يفعل جسدان متحابان سوى إعادة ما يفعله الملايين من الناس معاً. فلماذا نُجمِّل إذاً ونُعْلي ما هو في عمقه أمراً طبيعياً؟ إن الجواب هو أنه من الصعب، بل من المستحيل أن نختزل

---

(62) المصدر نفسه، ص 292.

(63) المصدر نفسه، ص 311.

(64) Jean Guéhenno, *Journal d'une revolution 1937-1938* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), p. 147.

(65) المصدر نفسه، ص 331.

الحب في الممارسة». يقول في ذلك نزار قباني:

قصيدة واقعية جداً...
عرفت نساء هنا... ونساء هناك...
ووجها جميلاً هنا...
وقواماً رشيقاً هناك...
وغنيت أحلى القصائد تحت نوافذ كل بلد...
ولكنني لم أقل مرة
لأي سيدة جالستني
وأية عابرة صافحتني
أحبك حتى الأبد
فليس هناك في لغة العشق
شيء يسمى «الأبد»
فكل الجميلات يأتين يوماً.

إن الحب الأنثوي أصدق من الرجولي لأن عرضه ممنوعٌ اجتماعياً، أما الحب الذكوري فأكذب لأنه مسموح. لذا فهو يغطي نزواته وشهواته بعبارة الحب: ما أشبه عبارة «أنا أحبك» بعبارة «أنا ذهب إلى بيت النظافة»، تهذيب لفعل مقرف وحيواني لا نقوله بشكل صريح: الشيء نفسه: «اسمحي لي بكلمتين» هل هما كلمتان فقط، إن نتيجتهما قد تكون ابناً غير شرعي. يرفض ماريون «اعتبار إغلام اللحم منفذاً إلى الغير في ذاته»[66] ويعتبر ذلك وهماً، فلا حب دون إغلام اللحم.

---

(66) المصدر نفسه، ص 257.

لا حب دون الاعتراف الأصيل بغيرية تمنحني إنيتي. لا منفذ إلى الغير باللحم فقط. إن الحب هو ما يجعل الإنية والفردية ممكنتين، تفترضه فلسفة الحب وتحيل عليه. يحتفظ الحب باستمراريته ووحدته ما وراء تمظهراته: حب الأزواج، حب الوالدين، الصداقة، الأخوة، الإحسان، حب الإله... فالممارسة الجنسية (ظاهرة الانتعاظ)، الولوج، و«إغلام اللحم» استمرارية للصداقة وحب الإله. يتجلى الحب في أن تُلمَس من قبل الغير، وأن تُقتَحَم من قبل شخص ما لكنه لمس واقتحام بالمعنى العاطفي، وليس بمعنى الاتصال الجسدي. ما علاقة اللحم وتهيجه بالحب؟ هل يمكن أن نرغب دون حب؟ وأن نُحَب بلا رغبة؟ يمكن أن يتهيج اللحم لكن ذلك لا علاقة له بما يشعر به الشخص؛ ويمكن أن نرغب ونحب الشخص نفسه لكنهما ظاهرتان مختلفتان. لا يتعلق الأمر هنا بمنظور أخلاقي، بل ظاهراتي. إن الإنسان حيوان عاشق[67] يُعرَف بما يُحِب وليس بالعقل. أما موضوع الحب فهو الشخص ليس باعتباره مؤغلما، بل باعتباره وحدةً متفردة وحرة وسليمة ومفارقة ومتناهية. كانت الفلسفة تعتبر الحب مشتقاً من الانفعال، لاعقلياً لأنه لا يشتق من العقل، بل يسبقه «أن نكون أو لا نكون؟» هل أنا محبوب؟ من دون هذا السؤال يسقط كل جواب عن هذا السؤال في الغرور: «ما الجدوى؟» إنه الاختزال الغرامي الذي يصف أشكال الوعي: الضرورة المطلقة في أن أحب وعجزي التام عن عدم كراهية نفسي. تقدمي الأحادي نحو دور العاشق، وإنجاز القسم بين العشاق هو الذي يبرز ظاهرة الحب. ثم انبثاق التناقض بين الزمن القصير للاستمتاع والزمن الطويل للوعد/ القسم، هو الذي يبرز الغيرة والشذوذ، فننتظر إلى حين ظهور الثالث الشاهد. هكذا يسبق مفهوم الحب جميع المفاهيم ويؤسسها: أسباب

---

(67) المصدر نفسه، ص 18.

الفلاسفة، ومعارف العلماء، وأشياء العالم؛ من دونه يوجد كل شيء ولكن بلا جدوى. وبالحب يصير كل شيء ممكناً حتى المستحيل.

قول لابد منه

يعترف ماريون بصعوبة إنشاء خطاب عام وبرهاني حول الحب لأن الحب تجربة إنسانية شخصية، لذا نجده في هذا الكتاب الذي نقدم ترجمته للقارئ العربي يتحدث بصيغة ضمير المتكلم التي لا تدل على الشخص الفرد أو الإنسان بشكل عام، إنه وضع خاص بين الإنسان والفيلسوف. يتحدث ماريون باسم كل واحد[68] ولهذا يحافظ على طابع العمومية الفلسفية. إنه ليس خطاباً حول تجارب فردية «أنا الفلسفة»، بل خطاباً أصلياً شخصياً وكلياً في الوقت نفسه لأن الحب تجربة شخصية دائماً لكنها تشمل أيضا ثوابت بنيوية يجب على الهيرمينوطيقا الظاهراتية أن تظهرها؛ تتجاوز فلسفة الحب التجارب المعيشة. يشير هايدغر إلى أن المشكل لا يكمن في تجنب الدائرة الهيرمينوطيقية، بل في التمكن من ولوجها بشكل صحيح؛ ولولوجها عمد لوك ماريون إلى المنهج الظاهراتي محاولاً العودة إلى أصل ظاهرة الحب واستخراج الأطروحات الممكنة والبرهنة عليها. إنه أشبه «بمنهج مضاد» يكمن في ممارسة الاختزال، أي الاختزال الذي يمكن أن يكشف عن الأفق الذي تظهر فيه منزلة ظاهر الحب. يتم ذلك بإعمال السؤال العدمي: «ما الجدوى؟» وتطبيقه على الأنا. مناط ذلك أنه من دون الحب سنسلم بتمثلات جاهزة باعتبارها ظواهر حقيقية، وبالتالي معطاة. لا يتعلق الأمر بالتأكد من وجودي (باعتباري أفكر، أريد، أسلك...)، بل أن أضمن فيها وراء يقيني (المحتمل) بالوجود، أني محبوب إذ لا أحد يمكن أن يتجنب

(68) المصدر نفسه، ص 22.

سؤال «هل أنا محبوب؟» ولا أحد يمكن أن يدعي أنه لم يضعه أبداً لأنه لا أحد يستطيع أن يتحمل الوجود بلا محبة. وبذلك فالتخلي عن المحبة يعني التخلي عن الوجود الإنساني. يعارض ماريون بذلك الفلسفات التي تدعي كون الحقيقة والمعرفة هما غاية الفلسفة لأن الحب، في نظره، سابق على الوجود. هكذا يختزل سؤال «هل أنا محبوب؟» الكائن إلى العاشق الذي يهيمن ويقرر في كل شيء. سمح الاختزال الغرامي لماريون بوصف منطق التناقض الذي نعانيه عندما نحب، أي التفاوت بين زمانيتين: زمانية الاستمتاع (المؤقت) وزمانية الحب (الأبدية).

تتميز لغة الكتاب بنوع من الحميمية المستقاة من طبيعة الموضوع (الحب) وبأسلوب قديم يقارب أسلوب التأملات الميتافيزيقية لديكارت (لغة فرنسية قديمة) لكن مع قدرة جيدة على صياغة عبارات تكاد تبدو للقارئ سقيمةً نظراً لتجريدها ومصطلحاتها التي تحاول التراوح بين التعميم والتجربة الفردية. الأمر الذي يجعله أحياناً أسلوباً ثقيلاً، بل وركيكاً وتكرارياً يشعر من خلاله القارئ بنوع من المجاهدة على تقمص بعض تجارب الكاتب الخاصة. أما تناوله ففلسفي لكنه يتوقف عند عتبة الإلهي في حين كان بإمكانه أن يستثمر سبلاً أخرى مثل الحب الصوفي، أي تجاوز حب الاستمتاع إلى محبة الغير والإله خصوصاً إذا علمنا أن الرجل يستبعد المبادلة من الحب إذ لا يوجد جواب على سؤال: «هل أنا محبوب؟» لأن الحب يستبعد المبادلة. ‹أحب› تعني الفقد/ الضياع بلا مقابل وبلا شرط المبادلة. وعندما يتخلى الحب عن المبادلة، أي عن كل تأمين (كونه محبوباً) «يجد العاشق التأمين المطلق في الحب، ليس تأمين الوجود أو كونه محبوباً، بل تأمين المحبة». ألا يعني هذا أن ماريون يقدم تصوراً عن حب خالص مجاني هو علة ذاته، حب أقرب إلى الحب العذري أو الصوفي أو الرومانسي.

حاصل القول يمكن اعتبار هذا الكتاب «نقداً للعقل الغرامي» ينتقد كلاً من الموقف الطبيعي، والموقف المعتاد والعفوي، أي التمثلات السائدة حول الحب والموقف المفهومي الذي يزعم تقديم خطاب حقيقي حول الحب.

مسك الختام عنبر فوق صحن مرمر

وعسل حر في الذوق عند الوصال

مسك الختام شعر في من أحببت فلم تهوني

أما من أحببت وأحبتني فشفتني ثم قتلتني.

أقول شعراً في التي لم توجد...وإن وجدت لم أوجد

أقول شعراً فيكم لأننا استنشقنا معاً...

.... عطر الحب والعشق في هذا اللقاء

.... حيث يعز عليّ أن أقول وداعاً....

لأن الوداع يبعث مشاعري الميتة...

يضرم النار في وجداني،...

يشعرني بلحظة الحب الخالصة...

فأدرك أنني أحبكم وأنكم متيمون بي...

فلكم حبي، فهاتوا حبكم   إن كنتم صادقين.

يوسف تيبس

فاس **7/ 11/ 2014**

الإهداء

سأحتفظ في ذاتي بذكرى، متجددة في كل لحظة، لتلك التي أحببتها، ومازلت أحبها، التي أود أن أقدر على محبتها، يوماً ما، كما يليق بها، أي بلا مقدار. ستتعرف إلى نفسها من خلال اعترافي بأن لا مصدر للنور والحب والشوق سوى الله... الذي عشقت

وشمس الضحى... التي أَغْلَمْت

الشوق الملتهب إلى المحبوب الأسمى

سيف (Scève)

صمت الحب

لم تعد الفلسفة اليوم تقول شيئاً عن الحب، أو تقول القليل عنه، والصمت من ناحية أخرى أفضل لها مادامت عندما تخاطر بالحديث عنه، تسيء إليه أو تخونه. نكاد نشك في أن الفلاسفة يشعرون به إذا تصورنا بالأحرى أنهم يخشون الحديث عنه بواسطة العقل لأنهم أعلم حقاً من غيرهم بأننا لم نعد نملك الكلمات لقوله أو المفاهيم للتفكير فيه أو القوى للاحتفال به.

ولذلك فقد تخلى الفلاسفة عن الحب وجردوه من المفهوم، فألقوا به أخيراً في هوامشه المظلمة والمضطربة لعقلهم الكافي مع المكبوت وغير المقول والمسكوت عنه. تدعي خطابات أخرى، بلا شك، إيقاظ هذا النائم وتتمكن من ذلك بطريقتها الخاصة أحياناً؛ يستطيع الشعر أن يحدثني عما أجربه دون أن يعرف التعبير عنه فيحررني بذلك من عجزي عن الحديث عن الحب، لكنه لن يسعفني أبداً في فهم الحب من خلال المفهوم. تتمكن الرواية من القطع مع توحد أزماتي العاطفية، لأنها تعيد تسجيلها ضمن سردية اجتماعية وجماعية وعمومية، لكنها لا تفسر ما يحدث لي حقيقة في ذاتي. أما الثيولوجيا فتعرف المقصود منه، لكنها تعرفه بشكل جيد

جداً كي تتجنب أن تفرض عليّ دائماً تأويلاً مباشراً من قبل الانفعال إلى حد أنها تلغي انفعالاتي، من دون أن تأخذ الوقت لإعادة الاعتبار لظاهريته أو إسناد معنى لمحايثته. يستطيع التحليل النفسي أن يقاوم هذه التسرعات ويعرف كيف يستمر ضمن تجارب وعيي وخصوصاً لاوعيي، لكنه لا يلاحظ بدقة، على وجه الخصوص، أنني أعاني من عجز في الكلمات لقوله، بل هو نفسه يعاني من نقص في المفاهيم للتفكير فيه. ينجم عن هذه الجهود المضنية أن جميع القادمين، أي كل من يحب دون أن يعرف حقاً معنى الحب، أو ما يريده منه، ولا يعرف بالخصوص كيف يصمد أمامه أنتم وأنا أولاً يعتقدون أنهم محكومون بأسوأ خداع للجوع: الواقع أن النزعة العاطفية قد يئست من النثر الشعبي والخلاعة المحبَطة لصناعة المعشوقين أو الإيديولوجيا المشوَّهة للنمو الفردي، أي من هذا الاختناق المتباهي. لذا تسكت الفلسفة، وفي هذا الصمت ينمحي الحب.

يفترض أن يكون مثل هذا الهجر لسؤال الحب من قبل المفهوم صادماً إذا علمنا أن الفلسفة مشتقة من الحب ذاته ومنه فقط، «هذا الإله العظيم». وحده اسمها يشهد على ذلك، «محبة الحكمة» (وهي ترجمة دقيقة لـ «φιλοσοφία (فيلوصوفيا)»، التي توجد لدينا أحياناً أحببنا أم كرهنا). كيف يجب أن نفهمها؟ إن الفهم المتداول أكثر، أي: ضرورة البحث عن الحكمة التي لم نمتلكها بعد لأنها، على وجه التحديد، تنفلت منا، لا يؤدي سوى إلى التفاهة وتحصيل الحاصل؛ لكنه يغطي بذلك تعريفاً آخر أكثر جذرية: تُعرّف الفلسفة بـ «محبة الحكمة»، لأنها مجبرة أن تبدأ بالحب قبل ادعاء المعرفة. لنتمكن من الفهم وجب أن نرغب فيه، بعبارة أخرى: أن نتعجب من عدم الفهم (وهذا الاندهاش يمنح بدايةً للحكمة أيضاً)؛ أو المعاناة من

عدم الفهم كذلك، بل والخشية من عدم الفهم (وهذه الخشية تؤدي إلى الحكمة أيضاً). لا تفهم الفلسفة إلا بمقدار ما تحب، أحب أن أفهم، إذاً أحب من أجل أن أفهم؛ ولا أنتهي إلى فهمٍ كافٍ، كما نفضل اعتقاده، كي أتخلص نهائياً من الحب. ليس غني عن البيان بتاتاً، وإن بدا لنا ذلك اليوم متناقضاً، أن الفلسفة تتعامل أولاً وخصوصاً مع العلم، كما لو أن مشروع المعرفة يفرض ذاته من تلقاء ذاته بلا وساطة أخرى أو مقتضى. على العكس من ذلك، قد يفرض بلوغ الحقيقة، في جميع الحالات، الرغبة فيها أولاً ومن ثم محبتها. لقد برهنت التجربة المعاصرة للإيديولوجيا، هذه المعرفة التي تضحي بالكل من أجل السلطة، بالملموس أن الإنسان لا يحب الحقيقة عفوياً، وأنه غالباً ما يضحي بها من أجل الكذب مادام هذا الكذب يضمن له القوة. وحيث إن الفلسفة تتوقف عن فهم ذاتها أولاً كحب وانطلاقاً منه، وحيث إنها تطالب بمعرفة مباشرة تخزنها، فإنها لا تناقض تحديدها الأصلي فقط، بل تهرب من الحقيقة وتستبدلها بعلم الأشياء، هذا الصحن من العدسات. إننا نعلم تدريجياً أن الفلسفة قد انتهت، خلال تطور مستمر ثم مُسرَّع يستحيل كبحه، إلى التخلي عن اسمها الأول، «محبة الحكمة»، من أجل اسم الميتافيزيقا الذي ظهر متأخراً (أواسط العصر الوسيط) وصار إشكالياً بعد ذلك مباشرةً (في العصر الكلاسيكي). لم تكرس هذه الطفرة الجذرية نهائياً الأولوية للكائن كموضوع كلي للمعرفة فقط، ففتحت بذلك المجال أمام مشروع العلم وبشكل ملازم لهيمنة التقنية على العالم، بل حجبت المعنى الغرامي لـ «فيلوصوفيا». قد يخفي بذلك نسيان الموجود نسيان أكثر جذرية ناتجة عنه، إنه نسيان حب الحكمة. هكذا عند اكتمال هذه القصة حالياً، وبعد أن أنزل الكائن إلى رتبة الموضوع بلا شرف ونسي الموجود المتقهقر تماماً، فقدت الفلسفة التي أضحت من الآن

فصاعداً صامتةً تقريباً ما ضحت من أجله بالحب: مرتبتها كعلم، وعند الاقتضاء امتيازها كمعرفة. أما الحب الذي أقر نسيانه بلا شك في كل شيء، فقد نسيته إلى حد النبذ؛ بل فقدت الرغبة فيه، ونظن أحيانا أنها تكاد تكرهه. لا تحب الفلسفة الحب الذي يذكرها بأصلها وكرامتها وبضعفها وبطلاقهما. وعليه تمرره في صمت عندما لا تكرهه صراحة.

لنضع الفرضية الآتية: تظل هذه الكراهية كراهيةً عاشقةً أيضاً. نود أن نعتقد وأن نبين، ضمن هذه النكبة العاشقة من قبل الفلسفة، أننا نستطيع إعادة صياغة تساؤل حول الحب. ألا تستحق قصة طلاق الفلسفة والحب على الأقل اهتماماً وجهداً مساوياً لقصة الموجود وتقهقره؟ من الواضح أنه مازال علينا أن نكتب تقريباً كل شيء، وهو ما لا نستطيع حتى إجماله هنا؛ لذا سنكتفي في عجالة بجرد أولي للمواضع: لم يعد لدينا مفهوم للحب فقط، بل لم يعد لدينا كلمة لقوله. ما «الحب»؟ يقع في الأذن مثل اللفظ الأكثر تعهُّراً، إذا أخذنا كلمة العهارة بالمعنى الحرفي؛ زد على ذلك، أننا نعتبر المفردات بشكل عفوي: إننا «نمارسه» كما نمارس الحرب أو الأعمال، ولا يبقى علينا إلا تعيين «الشريك» والثمن ولأي مصلحة وبأية وتيرة، وكم من الوقت «سنمارسه»؛ أما قوله أو التفكير فيه أو الاحتفال به فسمته الصمت المطبق. صمت مشبع بالألم يتبدد تحت الثرثرة السياسية والاقتصادية والطبية التي تخنقه عندما تريد طمأنتنا. ينقص في هذه المقبرة الكبيرة للحب الهواء الذي تسمح تذبذباته بصدى كلام واحد. يبدو قول «أنا أحبك»، في أفضل الحالات، كفاحشة أو تفاهة إلى حد أنه لم يعد أحد في المجتمع الراقي، أي مجتمع المثقفين، يجرؤ جديًا على التلفظ بمثل هذا التعبير الخالي من المعنى. إننا لا نأمل في أي بديل لهذا الإفلاس، ولا أي حوالة.

وعلى المنوال نفسه، يجد لفظ «الإحسان» نفسه، إذا جاز القول، موضع إهمال أكبر: إننا «نمارس» من ناحية أخرى الإحسان أيضاً، أو بالأحرى، لكي نجنبه معنى إعطاء الصدقة واختزاله في التسول، بل ننزع عنه اسمه البديع ونغلفه بخرقات يفترض أنها مقبولة أكثر من قبيل «الأخوة» و«التضامن»، و«العمل الإنساني»، ماعدا إذا كنا نتمتع بمشاهدته يؤدي دور الامتدادات البالية لـ «النعمة» للاستمتاع بحنين بـ «الروح» التي فقدنا. ليس لنا ما نقوله عن الحب (أو عن الإحسان)، ولا ننتظر أي عون من الفلسفة كما هي.

بيد أن هذا التشخيص نفسه للضعف يعود الفضل فيه إلى الفلسفة أيضاً، لأنه لا يوجد سوى سبب واحد بسيط يفسر لنا لماذا نحن عاجزون عن الحديث عن الحب وعن الإحسان مفاده أنه ليس لدينا أي مفهوم عنه. من دون مفهوم، كلما نطقنا لفظ «الحب» نسوق «كلمات الحب»، فلا نعود مدركين حقاً لما نقول، وعليه لا نقول شيئاً. من دون مفهوم نستطيع بالطبع الشعور بشكل عنيف بهذه الحالة الغرامية أو تلك، لكننا نعجز عن وصفها أو تمييزها عن حالات غرامية أخرى، بل حتى عن الحالات غير الغرامية، وبدرجة أقل التعبير عنها بفعل دقيق ودال. من دون مفهوم، نستطيع أن نُكوِّن عن حب عشناه فكرة واضحة جداً، لكنها لن تكون متمايزةً أبداً، تلك التي تمكّننا من تعرُّفه عندما يتعلق الأمر به أو لا يتعلق، والسلوكات التي تنجم عنه، وتلك التي لا تمت إليه بصلة، ما هو المنطق الذي يربطهما بالضرورة أو لا يربطهما، وما هي الإمكانات التي تتاح أو تنتفي عند الفعل... إلخ. في هذه المرحلة، لن يفيدنا في شيء الإكثار من البحوث التاريخية أو الاقتباسات الأدبية (الأمر الذي يجب القيام به لاحقاً، الذي سنمتنع عن القيام به إرادياً هنا) لأننا لا نعرف بعد عما

نبحث. لا شيء يمنعنا إذاً من محاولة وضع مفهوم الحب على الأقل بشكل مختصر، أي بخطوط عريضة في شكل هيكل.

من أين نبدأ؟ لأن البداية تتحكم دائماً في الكل، ونكبة الحب تجعله هنا خطراً أكثر من أي مكان آخر؛ وإذا كانت هذه النكبة لا تقدم أي سبيل، فإنها لاتزال تحتفظ بالأثر. مبدئياً، يكفي لتصورها تحديد القرارات التي منعت الفلسفة من التفكير في الحب في ذاته، ثم نقلبها. يتم تعيين هذه القرارات بسهولة: لقد استسلم مفهوم الحب لأن الفلسفة أنكرت بشكل متزامن وحدته وعقلانيته وأوليته (أولاً على الموجود).

بدايةً، نُضعف ونُشوِّه كل مفهوم للحب بمجرد ما نسمح لأنفسنا بتمييزه عبر تنافس الأفهام المختلفة، بل لا التي تقبل المساومة، مثلاً عندما نقابل على الفور، كبديهة لا تناقش، الحب والإحسان (ἔρως, ἀγάπη (إيروس، أغابي))، الرغبة التي يفترض أنها تملُّكِية والعناية التي يفترض أنها مجانية، الحب العقلاني (للقانون الأخلاقي) والشغف اللاعقلاني. يتميز المفهوم الدقيق للحب من حيث المبدأ بوحدته، أو بالأحرى بقدرته على الاحتفاظ بالدلالات التي يقطِّع ويمطط ويمزق الفكر غير الغرامي وفق أحكامه المسبقة. يكمن المجهود برمته في الحفاظ على الرداء الوحيد للحب غير منقسم أطول مدة ممكنة. وعليه سينجز البحث قدر المستطاع من دون أن تجعلنا التحليلات نختار، في لحظة من اللحظات، هذا القطب بدل الآخر (الاختلاف الجنسي بدل عاطفة البُنوَّة، الإنساني بدل الإله، الإيروس بدل الأغابي). إن الحب لفظ متواطئ لا يقال إلا بمعنى وحيد.

علاوةً على ذلك، يجب أن يتمكن مفهوم الحب من إسناد العقلانية إلى كل ما يقصيه الفكر غير الغرامي باعتباره لاعقلانياً

ويرجع إلى الحمق: الأكيد أن الرغبة والقسم، الهجر والوعد، التمتع وتعليقه، الغيرة والكذب، الطفل والموت، كلها أحداث تند عن تعريف معين للعقلانية، تلك التي توافق أشياء العالم ومواضيع النظام والقياس، وحسابها وإنتاجها. غير أن هذا الانفلات الكبير لا يستلزم يقيناً أنها تُنفى خارج العقلانية؛ إنه يقترح بالأحرى أنها تتعلق بشكل مغاير للعقل، بـ «عقل أكبر»، ذلك الذي لا ينحصر في عالم الأشياء أو في إنتاج المواضيع، بل يتحكم في قلبنا وفردانيتنا وحياتنا وموتنا؛ باختصار شديد، إنه ما يعرفنا في العمق ضمن ما يعنينا في اللحظة الأخيرة. يتميز مفهوم الحب تحديداً باستعداده للتفكير فيما تعتبره الفلسفة حمقاً، أي أن لا تخطئ دائماً الأحداث الغرامية على هذا النحو، بل تعترف في الغالب بأحقيتها انطلاقاً من عقلانية تنبثق من الحب ذاته. يرجع الحب إلى العقلانية **الغرامية**.

أخيراً، يجب أن يبلغ مفهوم الحب تجربة الظواهر الغرامية انطلاقاً منها ذاتها، دون أن يلقيها فوراً وبالقوة في مجال غريب عنها. والحال أن الفلسفة تعتبر، خصوصاً في صيغتها الميتافيزيقية، مسألة الوجود أو عدم الوجود، أو مسألة ما هو الكائن، أعني ما هي الأوسيا ((αίσύο) الجوهرية)، هي الأولى والأخيرة؛ لا تلقى مسألة معرفة إن كنت محبوباً أم مُحِباً بالتأكيد، في هذا المجال، سوى اهتماماً ثانوياً في أفضل الأحوال؛ ونفترض فيه أنه لكي نُحِب أن نُحَب يجب أن نوجد أولاً. بيد أن أدنى تجربة لظاهرة الحب تشهد على العكس، إذ يمكنني أن أحب بكل معنى الكلمة ما لا يوجد أو ما لم يعد موجوداً، كما أستطيع أن أكون محبوباً من قبل من لم يعد موجوداً، أو لم يوجد بعد، أو من قبل من وجوده لم يتحقق بعد؛ وبالعكس قد يوجد كائن حقاً لكن هذا لا يهيئه أكثر لأن أحبه أو يحبّني، أي أن عدم يقينية

وجوده لا تجعله بالنسبة إلي لا مبال غرامياً. يجب أن يصف البحث إذاً ظاهرة الحب في مجالها الخاص، مجال **الحب بلا موجود**.

هل نستطيع القيام بهذه التعاكسات الثلاثة؟ بإمكاننا أن ننكره دون أي شكل آخر من المحاكمة، كما يوحي بذلك العقل السليم (الشيء الأقل قسمة بين الناس في العالم) والميتافيزيقا (التي تنم عن عجزها الغرامي). كما يمكن أن نتساءل إن كانت المحرمات الثلاثة التي تبهر مفهوم الحب لا تتأصل في قرار وحيد. لماذا نبعثر الحب في كل الاتجاهات؟ لماذا نحرمه من عقلانية غرامية؟ لماذا نؤطره ضمن مجال الموجود؟ لا يتوارى الجواب بعيداً: لأننا نعرف الحب كانفعال، ومن ثم كوضع مشتق، أي اختياري لـ«الذات» التي تُعرَّف هي نفسها بممارسة العقلانية التي تسند خصيصاً للمواضيع والكائنات، التي تكون في الأصل عندما تفكر؛ أنا أفكر، أنا موجود، بعبارة أخرى: بما أنني موجود **كأنا**، أنا مفكرة في جوهرها وتفكر أساساً عبر تنظيم وقياس المواضيع، فإن واقعة الحب لن تحدث لي إلا كاشتقاق ثانوي، بل كاضطراب مؤسف. وعليه نفكر في ذواتنا في الغالب كأنا، كائن يفكر في المواضيع القابلة للتنظيم والقياس، بحيث لا نرى وقائعنا الغرامية إلا كحوادث غير قابلة للحساب ومبعثرة، ولحسن الحظ مهمشة، بل اختيارية، مادامت تسيء للممارسة الواضحة لهذا الشكل من التفكير. لا تبرهن إنكاراتنا للأنا أفكر تلك التي تجتر كل ميتافيزيقا حديثة - على العكس، بل تفضح فقط صعوبتنا في التخلص من هذا النموذج، وتشنع به لأنه يحاصرنا دائماً. لنستنتج بالأحرى، أن واقعة الحب انطلاقا من هذه **الأنا أفكر**، لم تعد تمتلك أسباباً بقدر ما لم يعد لحالة الحب مشروعية؛ أو بالأحرى، لا تتأسس **الأنا أفكر** إلا لمخالفة لحظة الحب وعبر كبتها.

ينكشف الدليل على هذا الكبت بوضوح في تعريف ديكارت لـ «أنا»: «أنا شيءٌ مفكرٌ، أي يفكر ويشك ويثبت وينفي يسمع القليل من الأشياء ويجهل منها الكثير، يريد ولا يريد، يتخيل أيضاً، بل يحس»(*) (A. T VII, p. 34, 18-21). بالطبع، إلا أنه يتنج سهواً عند ذلك أنه ليس من المعقول أن أحب أو أكره، أكثر من ذلك: أنا موجود بحيث يجب أن لا أحب أو أكره على الأقل في الوهلة الأولى. لا ينتمي فعل الحب لأنماط التفكير الأولى، وبالتالي لا يحدد ماهية **الأنا** الأكثر أصالة. إن الإنسان باعتباره **أنا أفكر** يفكر، لكنه لا يحب على الأقل في الأصل. والحال أن الدليل الذي لا يرد - ذلك الذي يحتوي كل الآخرين، الذي يتحكم في وقتنا وحياتنا من البداية إلى النهاية ويخترقنا في كل لحظة من البرهة الوسيطة - يشهد أننا، على العكس، نكتشف أنفسنا دائماً واقعين فعلاً في انطباع عام لحالة الحب، الحب أو الكراهية، الشقاء أو السعادة، المتعة أو المعاناة، الأمل أو اليأس، العزلة أو المخالطة، وأننا لن نستطيع أبداً الادعاء، من دون أن نخدع أنفسنا، أننا بلغنا حياداً غرامياً عميقاً. زد على ذلك، من سيكد من أجل هذه السكينة المنيعة، من سيدعيها ويتبجح بها، إذا لم يشعر أولاً ودائماً أنه مخامر ومعبور ومملوك بالحالات الغرامية؟ خلافاً لذلك، ينكشف الإنسان لذاته من خلال الوضع الأصلي والجذري للحب. إن الإنسان مُحب وهذا ما يميزه حقاً عن باقي الكائنات الفانية إن لم نقل الملائكة؛ لا يُعرَّف الإنسان باللوغوس ولا بالموجود في ذاته، بل بكونه يحب (أو يكره)، سواء قبِل ذلك أم لا. وحده الإنسان يحب

(*) وردت العبارة باللاتينية كالآتي: «Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens» (المترجم).

في هذا العالم، فالحيوانات والحواسيب تفكر بشكل جيد أيضاً، بل أفضل منه، لكننا لا نستطيع الجزم بأنها تحب. وبذلك فالإنسان حيوان مُحِب. يفترض أن يصدمنا ما يحذفه التعريف الديكارتي للأنا باعتباره خطأً جسيماً في وصف ظاهرة أكثر قرباً منا وأكثر منالاً، أي ما أنا بالنسبة إلى نفسي. من جهة أخرى، ظل هذا الخطأ وحده من بين كل الأخطاء التي يؤاخذ بها ديكارت، وقد يكون خطأه الوحيد بلا شك، الذي لم يُدرَك منذ أربعة قرون تقريباً قيل خلالها حول العماء الغرامي للميتافيزيقا أكثر مما قيل عن أي شيء آخر.

من أجل شرف الفلسفة يجب الاعتراف مع ذلك بأن القارئ قد اندهش على الأقل من تعريف ديكارت؛ بالفعل، عدّل مترجمه الأول إلى الفرنسية، دوق لوينس (Duc De Luynes) بمطلق الحق قول ديكارت عبر إضافته للأنا: «أعرف أنني شيء يفكر، أي يشك ويثبت وينفي ويعرف القليل من الأشياء ويجهل الكثير، **ويحب ويكره**، ويريد ولا يريد ويتخيل أيضاً ويحس» (A. T. IX-1, p. 27, 7-10). نفاذ بصيرة رائعة، غير أن هذا التعديل الذكي يؤكد أيضاً أهمية الصعوبة: إذا أضحى مفهوم الحب مستحيلاً لأن الأنا تستبعد الحب (والكراهية) من أوضاعها الأصلية (لتخضعه بعد ذلك بشكل اعتباطي وبخطورة، للإرادة) هل بمقدورنا أن نضع مفهوماً جذرياً للحب من دون أن نهدم هذا التعريف ذاته للأنا؟ سنرى لاحقاً أننا مضطرون بذلك إلى دفع هذا الثمن عند إعادة تعريف الأنا باعتبارها مفكرة عبر وضعية الحب بالضبط التي تحذفها وتكبتها الميتافيزيقا، باعتبارها تحب وتكره بامتياز، وباعتبارها **المفكر** الذي يفكر باعتباره أولاً يحب، باختصار باعتباره **المُحِب** (**أنا أحب**). يجب إذاً إعادة وصف الأنا برمتها وإعادة عرض كل الأشكال وفق نظام الأسباب، لكن عبر إعطاء الحق، هذه

المرة، لإضافة الدوق لوينس في مقابل حذف النص اللاتيني **للتأملات**، عبر تعويض الأنا أفكر الذي لا يحب، بالأنا الذي يحب في الأصل؛ يجب إذاً إعادة **التأملات** انطلاقاً مما أحب قبل حتى أن أكون، لأنني لا أوجد إلا باعتباري أجرب الحب، وباعتباري منطقاً. باختصار شديد، يجب استبدال التأملات في الحب بالتأملات الميتافيزيقية.

يتجاوز هذا المجهود الذي يجب حتماً بذله إلى حد كبير كل ما يمكننا إنجازه: إنه أمر طبيعي. نظراً، بطبيعة الحال، لحدود موهبتنا وقوتنا، ونظراً بالخصوص لصعوبة الشيء ذاته، التي يفرضها على من يقترب منه.

بدايةً، لا نستطيع الاعتماد على مكتسبات التراث، بل علينا أن نتحداها، طالما أن الأمر يتعلق في كل خطوة بـ«هدمه»، من أجل تحرير طريق نحو ما أخفقت فيه الميتافيزيقا بعناد مسرنم. سيفرض هذا الكشف الثابت للمفارقات التقليدية إدخال مفارقات واضحة أيضاً بالقدر الكافي، ومن ثم مُحيرة للوهلة الأولى. لذا سيكون علينا أن نتخذ الحيطة من أشكال الذاتية (المتعالية والتجريبية أيضاً)، ومن سيادة الموجود وجاذبيات الموضوعة ومن تسهيلات النزعة النفسانية وخصوصاً من كتابات «ميتافيزيقات الحب»، هذا التناقض في المصطلحات. يكمن الاحتياط الأول، وإن كان غير كافٍ وضروري، في تجنب حذر كل اقتباس من كل مؤلّف أياً كان؛ ليس لأننا لا ندين بشيء لأي شخص وندعي الأصالة بأي ثمن (لن يجد أحياناً العارفون عناءً في إضافة إحالة محتملة ظاهرية)؛ ليس لأننا نتشبث بتسهيل مهمة القارئ (قد يكون ثمن هذه الاكتشافات البطيئة، المتكررة في الغالب، بالنسبة إليه هو نفسه الذي نؤديه). كلا، يتعلق الأمر فقط ببذل الجهد للعودة إلى الأشياء ذاتها، أو على الأقل ما

دمنا لا نستطيع أبداً ضمان إنجاز هذا المشروع، أن لا نحيد عنها دفعة واحدة بتبني نظريات كحقائق. سنبذل جهدنا أيضاً كي لا نفترض أي معجم، فنبني كل مفهوم انطلاقاً من الظواهر، وأن لا نقفز على أي خطوة، بل قد نعود أحياناً إلى الوراء كي نتأكد من كل تقدم؛ وعليه يفترض أن يرى القارئ مبدئياً كل شيء يحدث أمامه، ويتمكن من التحقق من كل شيء، وأن يقبل أو يرفض ويعرف لماذا. باختصار شديد، لا يتعلق الأمر بسرد قصص أو خداع النفس، بل ترك ظاهرة الحب المعنية تظهر.

نتيجة ذلك نحن ملزمون بمحاولة المستحيل: إنتاج ما سنبين انطلاقاً من ذاته. الأكيد أن أياً كان من يكتب، خصوصاً مفهومياً، يجب أن يضطلع في مستوىً أو آخر بهذه المسؤولية. غير أننا عندما نتناول هنا ظاهرة الحب، فإن هذا الاضطلاع يفرض نفسه بلا تقييد لأننا يجب أن نتحدث عن الحب كما يجب أن نحب بضمير المتكلم. أن يتميز فعل الحب تحديداً بأنه لا يقال أو يفعل إلا بشكل شخصي، في المقام الأول وبلا إنابة ممكنة. يضع فعل الحب هويتي في المحك وإنِّيتي وعمقي الأقرب إليّ من نفسي. أضع نفسي في مسرح الأحداث وأتورط لأنني أقرر في ذاتي بشكل لا أفعله في أي موضع آخر. يُسجل كل فعل حب في ذاتي إلى الأبد، ويرسمني بشكل نهائي. لا أحب بالتفويض أو بوساطة شخص ما، بل باللحم وهذا اللحم يتوحد معي. إن كوني أحب لا يمكنه أن يتميز عني أكثر مما أريد، فعندما أحب أتميز عما أحبه؛ يُصرّف فعل 'أحب' إلى كل الأزمنة وكل الصيغ، دائماً وبالتعريف أولاً في صيغة ضمير المتكلم. وعليه، مادام يجب الحديث عن الحب مثلما يجب أن نحب، سأقول **أنا**؛ ولن أستطيع الاختباء وراء **أنا** الفلاسفة الذين يفترضون كونها كونية،

أو مشاهدة لامبالية أو ذاتاً متعالية، متحدثة باسم الفرد والكل، لأنها تفكر حصرياً فيما يحق لأي كان أن يعرفه بدل أي كان (الموجود، العلم، الموضوع)، ما لا يعني أي شخص في شيء. سأتحدث عكس ذلك عما يؤثر في كل واحد على هذا النحو؛ سأفكر إذاً فيما يؤثر فيّ على هذا النحو ويشكلني كشخص حقيقي لا يستطيع أي شخص آخر تعويضه ولا يستطيع أي شخص آخر أن يعفيني منه. سأقول أنا انطلاقاً من ظاهرة الحب وإليها في ذاتي ومن أجل ذاتي، ملكي. وعليه سأكذب إذا زعمت أي حياد سطحي: من الضروري أن أتكلم، أنا ولا أحد غيري، عن ظاهرة الحب هذه التي أعرف وبالكيفية التي أعرفها. ومن البدهي أنني سأفعل ذلك بشكل سيء، وسأسيء لها، غير أنها سترد لي الصاع صاعين، على الأقل بأن تجعلني أشعر بعجزي عن قولها، كما جعلتني أدرك عجزي على ممارستها. سأقول إذاً أنا تحت مسؤوليتي. غير أني سأقولها، ولتعلم ذلك أيها القارئ، باسمك. لا تكن من يتجاهل ذلك ومن يعلم عنه أكثر مني. إننا لا نعلم عن ظاهرة الحب الشيء نفسه، لكننا نعلم عنه ما يكفي، إننا نظل أمامه متساوين بإطلاق كما هو حال عزلتنا. وعليه ستتركني أتكلم باسمك مادمت أؤدي هنا ثمن الحديث باسمي الخاص.

بطبيعة الحال سأتحدث عما لا أفهمه بتاتاً ظاهرة الحب - انطلاقاً من اليسير مما أعرف، أي قصة حبي. هل يمكنها أن تتلاشى في الغالب مع صرامة المفهوم. سأحتفظ في ذاتي بذكرى، متجددة في كل لحظة، أولئك الذين أحبوني، والذين مازالوا يحبونني، والذين أود أن أقدر على محبتهم، يوماً ما، كما يليق بهم، أي بلا مقدار. سيتعرفون إلى أنفسهم من خلال اعترافي.

لقد تملكني هذا الكتاب منذ ظهور كتاب: **المعبود والمسافة**

(*L'idole et la distance*) (1977)، كل الكتب التي نشرت بعده تحمل الأثر الظاهر أو المستتر لهذا القلق. لم أقم بنشر كتاب: **مقدمات نقدية للإحسان** (*Prolégomènes à la charité*)، سنة 1986 إلا للشهادة على أني لم أتخلَّ عن هذا المشروع، وإن تأخرت في إنجازه. مثلتْ كل كتبي، خصوصاً الثلاثة الأخيرة خطوات نحو مسألة ظاهرة الحب. واليوم، في الوقت الذي أنهي فيه هذا المقال الأخير أود أن أعبر عن امتناني لفرانسواز فيرني (Françoise Verny) التي بمجرد ظهور الكتاب الأول ربطتني بعقد، بهذا: بعد خمس وعشرين سنة من الصبر والتذكير بإمكانها أخيراً أن تشهده يرى النور.

جان لوك ماريون

شيكاغو، نيسان/ أبريل 1998، لودت، أيلول/ سبتمبر 2002.

الاختزال الجذري

1- الشك في اليقين

يرغب كل الناس في المعرفة، لا أحد يرغب في الجهل، لا أحد يتردد في تفضيل المعرفة على الجهل؛ لكن لماذا؟ في نهاية المطاف، يتطلب اكتشاف المعرفة، وبشكل متواضع اكتشاف معرفة ما، الانتباه والعناء والوقت إلى حد الرغبة في التخلي عنها بلذة، والحال أننا لا نتخلى عنها في الحقيقة. لماذا إذاً نفضل، تحت الإكراه، المعرفة بدل الجهل؟

يقترح جواب أوليٌّ أننا نرغب في المعرفة من أجل لذة المعرفة فقط، ربما أكثر الملذات إثارة، التي نستطيع تجريبها في هذه الحياة، وأكثرها استدامةً وخلاصيةً؛ إلى حد أمكننا أن نرى فيها السعادة الطبيعية الوحيدة الممكنة، المنافسة للأخرى، غير المشروطة. لكن كيف لا نرى أننا في هذه الحالة لا نرغب في المعرفة من أجل المعرفة فقط، بل للشعور بلذة المعرفة، إننا نعرف لنتمتع بالمعرفة، وللتمتع بفعل المعرفة، ومن ثم للتمتع أخيراً بذواتنا خلال عملية المعرفة. وعليه فإننا لا نرغب في المعرفة، بل في التمتع بأنفسنا. هكذا

تصبح المعرفة مجرد وسيلة أكثر نجاعة وأكثر اقتصاداً، لمثل هذا التمتع بالذات، تنبثق الرغبة ذاتها باعتبارها أكثر جوهرية من الرغبة في المعرفة، أي رغبة لا ترغب، حتى في المعرفة، سوى في التمتع بالذات.

يمكننا أن نعترض تواً على هذه الأسبقية على معرفة الرغبة في التمتع كالآتي: رغم أن المعرفة ترضينا أحياناً إلى حد اللذة، فإن الأمر لا يتم دائماً على هذا المنوال، **أولاً** لأن المعرفة قد تفشل في جعلنا نكتشف الحقيقي، أو أسوء من ذلك، قد تسقطنا في وهم كوننا اكتشفناه. **وثانياً**، لأنه عندما تتجلى هذه المعرفة قد تجرحنا وتحيرنا بالمقدار نفسه. سنسلم في هذه الحالة أننا لا نعرف من أجل لذة المعرفة، ولا حتى للتمتع بالذات من خلال فعل المعرفة، مادمنا نعاني منه. هل ينجم عن ذلك بالمثل أننا نرغب حتى عندما نعلم ما يجرحنا أو يحيرنا، في أن نعرف من أجل المعرفة؟ لا شيء أقل يقيناً إذ لماذا نسلم بضرورة المخاطرة بمعرفة الحقيقة، غير المرغوب فيها، بدل عدم المعرفة بتاتاً؟ لسبب بدهي: ستمكنني معرفة واقع يحتمل أن يكون مضرّاً لي إما من الاحتراز، أو على الأقل من التوقع؛ إن معرفة ما يهددني على وجه الخصوص، يخص أمن من يعرف، أي حماية الذات. الأكيد أن رغبة المعرفة تتوجه إلى المضمون أو القابل للمعرفة، لكنها تتوجه أولاً وأخيراً إلى مصلحة العارِف. تظهر فيه رغبة أكثر جوهرية من رغبة المعرفة، إنها رغبة الاحتماء، أي التمتع بالذات.

إننا نرغب حقاً في المعرفة بدل الجهل، غير أن هذه الرغبة لا تتعلق بما نعرفه، بل بنا نحن الذين نعرف. لا يتعلق الأمر هنا سوى بمظهر المفارقة لأننا نجدها في التعريف التقليدي جداً للعلم، أي

نصطلح على العلم بالمعرفة اليقينية. يشير بزوغ اليقين هنا إلى أنه لا يكفي أن نعرف من أجل المعرفة في المستوى العقلي، طبقاً لعلم ما: لا يبلغ العلم اليقين إلا بعد أن يميز من بين الأشياء ما يمكن أن يختزل إلى الدوام (عبر النماذج والمعايير وإعادة الإنتاج والإنتاج) وما لا يمكنه ذلك. ينتج من هذا التمييز، من جهة، الموضوع، أي المحتوى باعتباره مضموناً وباعتباره يقينياً بالنسبة إلى من يعرفه؛ ومن جهة أخرى غير القابل للموضعة، أي ما يبقى من الشيء في ذاته ولا يستوفي شروط المعرفة، باختصار شديد، هو المريب. من الذي يرسم الحدود بين اليقيني والمريب، وبين الموضوع وغير القابل للموضعة؟ إنه من يعرف، **أنا**، الأنا الذي يفصل ما سيصبح موضوعاً وما لا يصبح كذلك وينفلت منها. يشير اليقين إذاً إلى نقل المحتوى (وبشكل سلبي إلى مالا يقبل المعرفة) إلى الأنا، بحيث، خلال معرفة الموضوع أكثر من هذا الموضوع، سيكون هناك الأنا التي تموضعه وتبنيه ويؤكده تماماً. لا جرم أن الموضوع ينضح باليقين، غير أنه سيكون يقيناً بلا معنى إذا لم يستند إلى الأنا التي وحدها تراه وخصوصاً تؤسِّسه. يدين الموضوع بيقينه وشهادته إلى الأنا التي تؤكده. يظهر في الموضوع اليقيني واقعياً ومعيارياً أولاً المصادِق عليه. تنجم الرغبة في المعرفة، حتى في المعرفة اليقينية للموضوع وفي مقام اليقين، عن التمتع بالذات أيضاً. يمتِّعني بناء الموضوع من خلاله، بذاتي. هكذا يؤكد تعريف الحقيقة بواسطة اليقين ما سمحت الرغبة في المعرفة بظهوره فعلاً: في نهاية الأمر سيكون هناك، في كل معرفة، متعة الذات. يفترض إذاً أن يلزم عن ذلك أن كل رغبة في المعرفة تُعرِّف من يعرف أحسن مما يَعرِف، أو أنَّ كل معرفة يقينية بالموضوع تضمن لنا يقين الأنا المصادِق.

غير أننا يجب أن نشك في بداهة اليقين، أو بالأحرى يجب أن نشك في قدرة يقين المواضيع المصادق عليها على الارتداد، في الاتجاه نفسه، إلى أن يبلغ الأنا التي تصادق عليها. لا يحوز تواطؤ اليقين أي يقين، لأنه حتى لو كان يقيناً وحيداً يتحكم في الأنا ومواضيعها، فإن الأنا ستنفلت منه أيضاً إذا كان عليها أن تواجه شكاً آخر مختلفاً تماماً عن ذلك الذي يمكن اليقين من إبطاله. هناك العديد من الأدلة التي تثبت ذلك.

أولها، نستطيع أن نتساءل حول توسيع حقل اليقين، فالمصادقة تعني الاحتفاظ بموضوع تحت طائل نظرته بتحكم تام (يتكون فعل نظر في اللغتين الفرنسية واللاتينية من مادتين معجميتين: re-garder, (in- tueri حافظ مرة أخرى، فالإبقاء عليه نصب النظر يعني القدرة على تكوينه وإعادة تكوينه بعد تحليله إلى أجزاء واضحة ومتمايزة بالقدر الذي يجعل النظر يدركها بلا غموض ولا فضالة. لا يقدم الموضوع نفسه إلى اليقين إلا عندما يختزل على هذا النحو إلى ذراته الواضحة. وعليه يجب أن نبدأ بالمواضيع الأكثر بساطة، تلك التي تعالج الرياضيات (التي لا تتطلب سوى حدس المكان الخالص)، أو المنطق (الذي لا يتطلب سوى عدم التناقض). وهو ما يسري أيضاً على المواضيع التي تنتجها التقنية بشكل متسلسل (التي تتطلب هويتها الصورية صورة مجردة، أو خطاطة أو «مفهوماً» ومادة أضحت مادة متجانسة). تقدم مثل هذه المواضيع، المعادلة والقضية المنطقية والمنتوج الصناعي، حقاً «خاصية كلية» وتستحق صفة **اليقينيات**. غير أن مثل هذه الظواهر الفقيرة حدسياً وحدها تستطيع أن تتبدى غنية باليقين أيضاً.

لكن بماذا يفيدني تحديداً هذا اليقين؟ ولماذا أُجلُّ قدره؟ هل من

الطبيعي أن تمكن أن تكتفي حاجتي إلى الثقة بيقين الظواهر الفقيرة؟ لأن مثل هذا اليقين لا يتعلق في نهاية المطاف سوى بالمواضيع؟ التي ترجع إليّ باعتبارها ليست بالضبط أنا وليست مثلي.كيف أنا في الحقيقة؟ أنا وفق لحمي. يتأثر لحمي خلافاً للتجريد الصوري الذي يخلق المواضيع إلى ما لانهاية بأشياء العلم؛ ولا يستطيع ذلك إلاّ لأنه يتجلى لذاته باعتباره قابلاً للتأثر بذاته **أولاً** وفي ذاته. إنه يقدمني إلى ذاتي كظاهرة حيث يتجاوز تدفق الحدوس دائماً وبشكل كبير أمن الصور التي لا أستطيع أن أسند إليها، مثل فهم المقاصد التي لا أستطيع أن أقرأها. ما بين هذه الظاهرة المشبعة (لحمي) والظواهر المفتقرة إلى المَوْضَعيّة، تتفتق فجوة نهائية؛ وبشكل متناقض، لا يهمني يقينها في اللحظة ذاتها التي أتحكم فيه إذ لا يتعلق إلا باستعمال ظواهر من نوع مغاير لاستعمالي، وليس بتاتاً بطريقتي الخاصة، أو بالإنِّية الوحيدة للحمي غير المرئية وغير القابلة للمصادقة.

ثانياً، يمكن أن نسأل في المقابل: ماذا ستربح هذه الأنا إذا منحناها بلا جدال يقين المواضيع المصادقة؟ هب أننا نسلم بالحجة المقبولة الآتية: تحصِّل الأنا اليقين حقاً، أي اليقين الأكبر لأنه، كما نعلم، إن كان يخطئ بالخصوص وقبل كل شيء بخصوص البداهات الأكثر وضوحاً، من قبيل وجوده الخاص أو فكره الخاص، يجب أن يوجد فعلاً على الأقل من أجل أن يخطأ بهذه الشاكلة. وكلما أخطأت أكثر (أو خُدِعت) وُجدت لأنه لكي أُخطئ (أو أُخدَع) يجب أولاً وقبل كل شيء أن أفكر، والحال أن التفكير يستلزم إنجاز فعل، فعل يشهد على الوجود. لا ريب أن الأنا تبلغ بهذه الطريقة يقيناً **ما**. هذا مؤكد لكن أي يقين؟ ذلك هو سؤالنا. تحوز الأنا يقيناً واحداً، يكمن في البقاء حاضرةً متى فكرت وفي كل مرة فكرت. في ماذا تفكر؟

لنخطئ أو نخدَع يجب أن نفكر ومن ثم نوجد، سأكون مؤهلاً تماماً لأنجز فعلاً - في الحقيقة فعل التفكير، لأنني لا أتوافر على أي فعل آخر في تلك اللحظة - وسأنجزه في الحاضر طبعاً، لحظة تلو أخرى، طالما أفكر (في ذاتي)؛ من المؤكد أن هذا يقين. ومع ذلك فإن السؤال عينه يبرز من جديد: ماذا يثبت لي هذا اليقين عن نمط مغاير لنمط المواضيع التي أصادق عليها أنا نفسي؟ هل يمكن لليقين الذي أتشارك مع المواضيع التي أصادق عليها أن يثبتني أنا بدوري على هذا النحو، أي باعتباره شرط إمكانيات المواضيع؟ وإذا لم أكن متيقناً إلا بطريقة المواضيع هل أصير موضوعاً أم أن اليقين يزدوج؟

إذا علمنا السؤال نستطيع أن نسأل أيضاً: ما الذي لم أعد قادراً على الشك فيه؟ لم أعد قادراً على الشك سوى بالآتي أنني موجود في اللحظة التي أفكر في أنني موجود وأنني موجود متى كررت هذه اللحظة. بيد أني لا أستطيع أيضاً الشك تحديداً في الموضوع المصادق عليه بأنه موجود في كل مرة أفكر وطالما أفكر: إذا تمكنت من التفكير فيه سيوجد على الأقل باعتباره موضوعاً مفكراً فيه (وإلا سيكون كائناً مستقلاً). هكذا لا أكون متيقناً إلاّ كما تكون مواضيعي، أي في اللحظة الراهنة وتدريجياً، بلا ضمانة بأني سأبلغ ذلك. يمكن أن نعترض عبر الإقرار بوجود اختلاف مع ذلك مفاده: يمكن للموضوع أن لا يعرض نفسه للتفكير دائماً، في حين أنني أستطيع دائماً التفكير في ذاتي لأن التفكير لا يتوقف سوى علي. لا أهمية لهذا الاعتراض لأن الموت سيوقف ملكة تفكيري، تماماً كما تعدم احتمالية الأشياء الموضوع. وعليه لست متيقناً من ذاتي إلا مثلما أنا متيقن من الموضوع: لا أشك في أنني أوجد ومن ثم في أنني موجود. لا يبقى لنا سوى بديل واحد، إما أنني متيقن من نفسي لأنني أفكر، عندها سأكون موضوع نفسي فلا

أدرك سوى يقين الموضوع، وأفقد نفسي كأنا؛ أو أسلم بأني متيقن من موضوع ذاتي، وبالتالي فإن هذا الـ **أنا** عينه لم يعد موضوعاً أثق به لسبب بسيط هو أن اليقين يحصل دائماً على تصديقه من الغير؛ إن هذا الـ **أنا** الذي يثبت لذاته وجود الأنا التي صارت موضوعاً هو آخر غير هذه الأنا. إن **أنا** هي آخر غير الأنا، ويقين الأنا الموضوع لا تبلغ أبداً الـ **أنا**، التي هي أنا.

يلزم عن ما سلف حجة ثالثة: عندما أتيقن من وجودي أستطيع حقاً الشك في الأنا، والحقيقة أنني باعتباري متيقن من وجودي لم أتوقف أبداً عن الشك في ذاتي. في ماذا شككت؟ بطبيعة الحال ليس في واقعيتي وفي وجودي في الحاضر ولا حتى في تمتعي بأناي في اللحظة الراهنة، لقد بدت لي دائماً مكتسبةً إلى أن يثبت العكس، تنكشف وتبرز من دون أن أعيرها اهتماماً. لقد شككت في أمور أخرى وبأسلوب مختلف في إمكانيتي وفي مستقبلي. وعلى هذا المنوال تعلمت الشك في مواهبي وفي قوة رغباتي، لقد اعتقدت لزمن طويل أنني سأصبح لاعب كرة قدم كبيراً، ثم بشكل أكثر جدية عداءً كبيراً لمسافة 1500م؛ اعتقدت لفترة طويلة، عندما كنت طفلاً، أني لم أكن سعيداً، في حين كنت سعيداً؛ ثم أني سأكون سعيداً عندما قاربت الرشد، في حين كنت أفعل المستحيل كي لا أكون كذلك. اعتقدت لاحقاً أن النجاحات ستجعلني أثق بنفسي، ثم أدركت، بعد أن حققت الكثير منها، تفاهتها فعدت إلى عدم يقيني الأول. لقد صدقت بشكل عفوي كل الوعود وكل الاعترافات التي تؤكد أنها تحبني وحتى اليوم، بعد أن تراجعت بعض الشيء، لازلت أصدقها للوهلة الأولى؛ غير أن هجراناتي المعتادة وإخفاقاتي وكللي علموني في النهاية الشك فيها مع ذلك. أرى فيها بلا رضاً، خصوصاً عدم الرضا

عن كوني نشأت في الحكمة أو على خُلق، الدلائل على قلة إيماني وعلى غبائي. علمتني خيبة آمالي التراجعية في الإمكانات الضائعة النزعة الشكية. بيد أن هذه النزعة الشكية المرغمة والاضطرارية لا تغريني بتاتاً، عند الآخرين وعندي على حد سواء: لا تتطلب أي جهد عقلي، بل الضعف واليسير من اليقظة فقط لتبنيها؛ ليس هناك من داعٍ ليتباهى المرء بنقائصه وبهزائمه. غير أن مثل هذه النزعة الشكية - التي يضمحل فيها كل مصير مثقل بجاذبيته الخاصة - تعلمنا مع ذلك بداهةً مفادها: نستطيع أن نشك أيضاً لزمن طويل وبشكل جذري حتى لو كانت المواضيع المعروفة يقينية بالنسبة إلينا فعلاً، وحتى لو كانت الـ **أنا** التي تعرفها فينا يقينية أيضاً.

كيف أستطيع الشك في ذاتي إذا كنت متيقناً من وجودي؟ من أين يأتي هذا الشك في ذاتي إذا كان يقيني في وجودي لا يكفي لتوقيفه؟ إلى أي مدى يُمارَس شكي عندما يضاعف بعدم نظرة يقيني في وجودي؟ هل يمكن للشك في ذاتي أن يمتد إلى ما وراء الحقل المغلق للوجود اليقيني؟ ربما لا يعمل الشك، في نهاية المطاف، على إنتاج اليقين، بل على تجاوزه.

2- «ما الجدوى؟»

ظن الفكر الميتافيزيقي أنه أوفى بكل واجباته التأملية عندما منحنا اليقين، بل عندما وعدنا بكل كل يقين ممكن. تظن الميتافيزيقا أنها تحقق إنجازاً خارقاً ببلوغها يقين الموضوع، كي تنقله بعد ذلك إلى الـ **أنا** نفسه. والحال أن هذا الإنجاز لا يشهد سوى على ضلاله.

الحقيقة أن الميتافيزيقا لا تفي بوعدها لأنها لا تقدم لنا، عوضاً عن اليقين وفي أفضل الحالات، سوى يقين المواضيع (بل يقين بعض

المواضيع)، يقين لا يعنينا حقاً في شيء (في جميع الحالات لا يعنيني لأني لست موضوعاً)، لأنه يمرر في صمت اليقين الذي يهمني، ذلك الذي يهمني بالدرجة الأولى، **أنا**. يمكن لمنتجات التقنية ومواضيع العلوم وقضايا المنطق وحقائق الفلسفة أن تتمتع بكل يقين العالم، ماذا عليَّ أن أفعل **أنا** الذي لست منتوج التقنية، ولست موضوع العلم، ولست قضية منطقية، ولست حقيقة فلسفية؟ إن البحث الوحيد الذي تهمني نتيجته حقاً هو ذلك الذي يتناول إمكانية بناء يقين معين حول هويتي ومكانتي وتاريخي ومصيري وموتي وولادتي ولحمي، باختصار يتناول إنِّيتي التي لا تقبل الاختزال. يجب أن لا نعيب على الميتافيزيقا والعلوم التي تضعفها تحصيل الظنيات أكثر من اليقنيات، على أية حال لقد حققوا ما استطاعوا فعله ولا يرضون أكثر من غيرهم على التباس نتائجهم. لا نستطيع أن نؤاخذهم حتى بحصرهم بهم دائماً، البحث عن الحكمة في البحث عن الحقيقة، وحصرهم البحث عن الحقيقة في البحث عن اليقين؛ على أية حال، لا شيء أنتج هذا القدر من النتائج الموضوعية مثل هذا التقييد المزدوج؛ ونفهم بسهولة أن سحرهما جذّاب. غير أننا مضطرون لمؤاخذتهم بحق كونهم لم يقصدوا دائماً سوى يقيناً ثانوياً ومشتقاً وغريباً، وأخيراً تافهاً (يقين المواضيع ومعارفها ولإنتاجها وتدبيرها) عبر إهمال وتجاهل اليقين الوحيد الذي يعنيني، يقين الذات.

ذلك أن اليقين، حتى اليقين المختزل إلى الأشياء التي لستها، لا يسلم من الشك تماماً إذ يتعرض لاختبار مضاد قد يقصيه، لاسيما أننا لم نشكك أصلاً في صحته في المقام الأول؛ يكفي أن أوجه إلى هذا اليقين سؤالاً بسيطاً: «ما الجدوى؟». يمنح الحساب المنطقي والعمليات المنطقية ونماذج الموضوع وتقنيات إنتاجها يقيناً تاماً

و«صفةً كليةً»، لكن ما الفائدة؟ في ماذا يعنيني هذا إن لم أكن بذلك منخرطاً في عالمها ومتجذراً في مكانها؟ وحيث أظل مع ذلك آخر، بشكل مختلف وفي موضع غير موضعها، هناك حد نفيذ ينظم تبادلاتنا: أتدخل في عالم المواضيع اليقينية، لكنني لا أسكنه مادامت أحوز الامتياز المدهش الكامن في أني أفتح أمامها عالماً لن تحصل عليه من دوني. لا يعنيني يقينها لأنني لا أسكن عالمها إلا كعابر، أقوم فيه من حين لآخر بجولات المالك، لكنني أعيش خارجه. وعليه أستطيع - أكثر من ذلك، لا أستطيع - أن لا أشعر، خلافاً لهذا اليقين، بعالم آخر (في الواقع بعالم لست منه) بانطباع غرورها الذي لا يقاوم. لا يهمني هذا اليقين الوهمي، إذا فرضنا أننا نستطيع بلوغه، ولا يعنيني ولا يؤثر فيّ، لأني ليست من عالمها. يمكن أن نقول بتعبير مبتذل إن التقدم التكنولوجي لا يحسن حياتي أو قدرتي على العيش بشكل جيد ومعرفتي بنفسي؛ وباللغة المفهومية سنعتقد أن اليقين داخل العالم لا يبت إطلاقاً في الـ **أنا** التي تفتح وحدها هذا العالم أمام المواضيع والكائنات والظواهر. يسري الأمر على يقين عالم الكائنات كما يسري على «نداء الموجود»، إنهما لا يلامسانني إلا إذا أردت ذلك فعلاً؛ وحيث إنهما لا يؤثران بتاتاً واقعياً ومعيارياً في أعمالي الصميمة، لأنها لا تقول لي شيئاً (لا شيء عني)، لا دافع لدي للاهتمام بها أو التموضع وسطها. لذا أتركها لذاتها فتستسلم للامبالاة ولحكم الغرور. يقصي الغرور يقين المواضيع التي تظل حقاً يقينية ومؤكدة، غير أن هذا اليقين لا يطمئنني بتاتاً عن نفسي، ولا يضمن لي شيئاً؛ إنه يقين عديم الجدوى ومؤكّد.

بيد أننا سنجيب بأن الميتافيزيقا قد فهمت ذلك حقاً، إذ نجحت في تعدية اليقين من الأشياء إلى عالم الـ **أنا**، وهذه لا تفتحه إلا لأنها تستثني نفسها منه؛ لا شيء يقينياً أكثرُ من وجودي كلما تلفظت به

وفكرت فيه. يمكن ليقين العالم أن يضمحل فعلاً، وكلما انهار فكرت، أنا الذي أنكره، في ذاتي ومن ثم أوجد يقيناً. يبرهن هذا الجواب بالتأكيد على يقين الـ **أنا**، لكنه يفعل ذلك دائماً بغرور تام مادام يقتصر على تعدية النوع نفسه من اليقين الذي يلائم المواضيع والكائنات داخل العالم إلى الـ **أنا** الغريب مع ذلك عن عالمها. فإذا كنت متيقناً مثلهم، وحتى أكثر منهم في ماذا يعنيني هذا أصلاً؟ إن هذا اليقين في الإصرار على الوجود، عندما أريده ومتى أردته، لا يحدث لي إلا نتيجة لتفكيري وكأحد منتوجاتي وكأول **مصنوعاتي**، **مصنوعي** بامتياز، مادام يحرك فني الأكثر أصالة، أي **أفكر** (cogitatio)؛ إنه ليس أصلياً بالنسبة إليّ، بل يشتق من فعل تفكيري الذي وحده يضمن أني موجود عندما أريد أن أثبت ذلك لنفسي؛ وعليه يتوقف كل شيء على ما أفكر فيه، أي إرادتي المُفكرة. أنا موجود لأن بإمكاني أن أشك في المواضيع وأن أفكر في ذاتي فعلاً عندما أريد الشك؛ باختصار شديد، أنا متيقن لأنني أريد ذلك فعلاً. لكن ألا أستطيع أن لا أريده ما أريده؟ وهل أنا متيقن دائماً من إرادة ما أريده أيضاً؟ ومادام الأمر يتعلق بقرار خالص لـ أنا أفكر، أليس بمقدوري الرد دائماً بالقول: «ما الجدوى؟» أمام إمكانية إنتاج يقيني الخاص بوجودي؟ ما البرهان اليقيني الذي يضمن لي إرادة هذا اليقين عينه بصدق وبلا تحفظ؟ ما الدافع الراسخ تماماً الذي أمتلكه كي أقع في اليقين بدل العكس؟ لماذا لا نريد أن لا نكون، في نهاية المطاف، بدل أن نكون؟ لا واحداً اليوم، باستثناء النزعة العدمية التي تعاصرنا، يعتبر هذا السؤال إسرافاً. وراء بداهة التفكير في الذات ينتصب إذاً أثر القرار، قرار إنتاج يقيني أو عدمه. هنا يمارس تساؤل «ما الجدوى؟» بلا مقاومة. لا يعود يقيناً أنا أفكر إلى الأصل الذي يحتله قرار بدائي وحيد؛ هو نفسه لا يقدم سوى يقين يستطيع الغرور دائماً أن يقصيه.

زد على ذلك، ألا يظل اليقين الذي يمكن (أو لا يمكن) أن أنتج بإرادة محتملاً ومشتقاً جوهرياً، ومن ثم غريباً عني أيضاً؟ إذا كان يقيني يتوقف عليّ، فإن هذا اليقين نفسه الذي يجب أن أقرره لا يستطيع أن يطمئنني بتاتاً، لأنه حتى عندما يحصل لا يكون له مصدر غيري، هذه الأنا التي يجب طمأنتها بدورها. إما أن الأمر يتعلق بتأسيس ذاتي، ومن ثم بحلقة منطقية محكومة بمحاكاة فاشلة **لعلة ذاته** (causa sui) التي يفترض أنها إلهيةٌ (هو نفسه غير ثابت)؛ وإما يتعلق الأمر بنصف أساس لحدث تجريبي يدعي التعالي، تعيده زمانيته دائماً إلى احتماليته المحتومة. يسم هذا اليقين المفترض، على العكس من ذلك، هوةً لا تعبر، من جهة ما يتبقى من مجالي أنا من دون أي ضمانة غيري، ومن جهة أخرى ما يمكن وحده أن يطمئنني على نفسي، أي اليقين الذي يأتيني من الخارج، وهو أقدم مني. فإما أنني موجود بواسطة ذاتي فقط، إلا أن يقيني ليس أصلياً، وإما أن يقيني أصلي لكنه لا يصدر عني. يمكن ليقين الذات أن يزعم أنه عالٍ وقوي بالقدر الذي يريد، لكنه يظهر دائماً في الأخير مؤقتاً، في انتظار وهمي لمبدأ آخر يطمئنه حقاً في النهاية. ينم مثل هذا العود الميتافيزيقي فعلاً عن نقصان كل يقين استكفائي للتيقن تماماً.

هكذا لا شيء يعرضني لهجوم غرور البرهان الميتافيزيقي على وجود الـ **أنا**، وادعاء كوني متيقناً باعتباري أنا. يشهد اليقين على فشله في اللحظة ذاتها التي ينجح فيها: أكتسب فعلاً اليقين، لكنه يحيلني، مثل يقين كائنات العالم المصادقة بواسطة اهتماماتي، على مبادرتي، ومن ثم على ذاتي، عاملاً اعتباطياً لكل يقين، بما فيه يقيني. لا يطمئنني إنتاجي ليقيني بنفسي بتاتاً، لكنه يفقدني عقلي أمام الغرور بعينه؛ ما جدوى يقيني إذا كان يتوقف عليّ أيضاً، وإذا لم أوجد إلا من خلال ذاتي؟

3- الاختزال الغرامي

يقصي الغرور إذاً كل يقين سواء تعلق بالعالم أم بذاتي، فهل يجب أن نتخلى لذلك عن التيقن من الذات وعن التوطد ضد كل اجتياح من قبل الغرور؟ ألا يمثل العجز عن الجواب عن سؤال: «ما الجدوى؟»، بل تحمله فقط، الغرور القاسي بامتياز للغرور؟ لا شيء يقاوم الغرور مادام يستطيع أن يتجنب ويلغي كل بداهة وكل يقين وكل مقاومة.

علينا أن نتخلى عن نموذج اليقين الذي يأتي من العالم ويحمل عليه، ما عدا في حالة تأمين الـ **أنا** على ذاتها، وأن أتخلى عبثاً عن الطموح إلى أن أضمن بنفسي يقيناً ضعيفاً بوجود مشروط، مكافئ للموضوع أو كائن العالم. في حالتي، وفي حالتي فقط، يتطلب التأمين أكثر من مجرد وجود يقيني، بل بشكل عام أكثر من مجرد يقين؛ إنه يتطلب أن أعتبر نفسي في هذا الوجود حرية للغرور المتخلِّص من شبهة الابتذال، السّالم من «ما الجدوى؟». لمواجهة هذا المطلب لم يعد يتعلق الأمر بالحصول على يقين الوجود، بل بالجواب عن سؤال آخر: «هل أنا محبوب؟».

يناسب اليقين المواضيع، وبشكل عام كائنات العالم، لأن الوجود بالنسبة إليهم يكافئ البقاء في الحضور الفعلي، والفِعلية قابلة للمصادقة عليها. بيد أن هذا النمط في الوجود لا يلائمني؛ لا يلائمني أولاً لأنني لست في مقام فعليتي، بل في مقام إمكانيتي، إذا كان علي أن أبقى زمناً طويلاً في حالتي الفِعلية حيث أوجد، فالأكيد أنني سأكون حقاً ما أنا، في حين سيكونون على حق إن اعتبروني 'ميتاً'؛ لكي أكون أنا نفسي يجب عليّ، خلافاً لذلك، فتح إمكانية أن أصير غير ما لسته، أن أختلف في المستقبل، ألاَّ أستمر في حالتي

وجودي الراهنة، بل أن أتبدل إلى حالة وجود مغايرة.؛ باختصار شديد، لكي أكون أنا (وليس موضوعاً أو كائناً من العالم)، يجب أن أوجد كإمكانية، ومن ثم كإمكانية لأكون **بوجه مغاير**. والحال أن لا إمكانية تسقط في قبضة اليقين، تتحدد الإمكانية في ذاتها باستحالة الاختزال إلى اليقين، ومن ثم بواسطة نمط وجودي وفق الإمكانية، إنني لا أتعلق باليقين.

غير أن الفعلية المضمونة لا تناسبني لسبب آخر أكثر جذرية مفاده أنني لا أُختزل إلى نمط **الوجود**، حتى ذلك الخاص بالإمكانية. الحقيقة أنه لا يكفيني أن أوجد لأبقى أنا نفسي إذ أحتاج أيضاً، أولاً وقبل كل شيء، أن أُحَبَّ، أي الإمكانية الغرامية. وهو ما يتحقق منه دليل مخالف: هب أننا نقترح على أي كان أن يوجد بشكل يقيني (فعلياً) لأجل غير مسمى، شريطة فقط أن يتخلى نهائياً عن إمكانية (وليس عن فعلية) ألا يُحِبه أحد أبداً، من سيقبل بذلك؟ لا أنا، الواقع أن لا إنسان، وخصوصاً أكبر متشائم في العالم (الذي لا يفكر سوى في ذلك، أي أن يُحب). لأن التخلي لو عن إمكانية أن أُحب سيؤثر فيّ كإخصاء متعالٍ ويحطني في درك الذكاء الاصطناعي، أو الحاسب الآلي أو الشيطان؛ باختصار شديد، في درك على الأرجح أدنى من الحيوان الذي يستطيع أن يحاكي الحب على الأقل في أعيني؛ ومن ثم في أعين أقراني الذين تخلوا فعلاً جزئياً وخلال علاقة معينة فقط، عن إمكانية أننا نحبهم، وفقدوا إنسانيتهم تناسبياً. يستلزم التخلي عن التساؤل: «هل أنا محبوب؟»، وخصوصاً عن إمكانية جواب إيجابي على الأقل التخلي عن الإنسانية في ذاتها.

يمكن أن يبرز اعتراض قوي في ظاهره مفاده: ألا تقتضي حاجتي إلى أن أُحَب أن أوجد أولاً؟ بعبارة أخرى، لكي نُحَب، ولكي نسعد، يجب ببساطة أن نوجد أولاً؛ أو أكثر من ذلك: أن

نُحَب أو نكون محبوبين يمثل الترياق المعرفي لوصف أنطولوجي أكثر أصالة؛ يحوز الكائن الذي هو أنا، من بين الأوصاف الوجودية، خاصية القدرة على أن يُحَب. باختصار، سيكون لسؤال الحب كل الدقة والملاءمة اللتين نرغب فيهما، إنه ليس ثانوياً، بل مسألة في أفضل الأحوال تخص فلسفة ثانوية من بين أخريات (مثل الأخلاق والسياسة... إلخ). يتعلق الأمر هنا مع ذلك بمغالطة خالصة تثبت ما يجب تبيانه بالضبط، أي أن نمط وجود (أو عدم وجود) الـ أنا يمكن أن يُختزل إلى نمط وجود مواضيع وكائنات العالم والتفاهم انطلاقاً منه. والحال أن هذه المواضيع والكائنات وحدها يجب، كي تسعد أو تُحَب، أن توجد أولاً، وبالمثل لكي توجد فعلاً يجب أولاً أن تدوم. خلافاً لذلك لا يمكنني أن أوجد أنا فوراً وفق الإمكانية، ومن ثم طبقاً للإمكانية الجذرية، تلك المتعلقة بأن أُحَب أو يمكن أن أُحَب. يفهم «أن أكون محبوباً» في كل حالة غير حالتي بالتأكيد كملفوظ تركيبي حيث «محبوب» تضاف من الخارج إلى مقتضاها، «أكون»، بيد أنه **في حالتي**، أنا، يصير **أنا** «محبوب» ملفوظاً تحليلياً لأني لا أستطيع أن أكون أو أتحمل أن أوجد من دون على الأقل الإمكانية التي لا تظل منفتحة إلا إلى اللحظة التي يحبني فيها شخص ما. لا يعني لي الوجود شيئاً أكثر من كوني محبوباً (يبدو أن للغة الإنجليزية تدل على ذلك بطريقتها: «To Be Beloved» التي يمكن التعبير عنها بكلمة واحدة «Beloved»). لماذا إذاً لا أستطيع قبول الوجود إلا بالشرط المباشر أنني محبوب؟ لأنني لا أصمد، في وجودي، لاجتياح الغرور إلا بواسطة حماية هذا الحب أو على الأقل إمكانيته.

يجب إذاً أن نتخلص مما ينتج يقين مواضيع العالم، أي **الاختزال المعرفي** الذي لا يحتفظ من الشيء سوى بما يظل قابلاً للتكرار دائماً

وكشيء تحت نظر العقل (أنا باعتباري موضوعاً أو ذاتاً). يجب أن نستبعد كذلك **الاختزال الأنطولوجي** الذي لا يبقي من الشيء إلا وضعه ككائن ليوصله إلى وجوده، إن لم نقل يقوده عند الاقتضاء، إلى أن يستشف فيه الموجود نفسه (أنا باعتباري حاضراً (Dasein)، الكائن الذي يوجد فيه الموجود). يبقى إذاً أن نحاول القيام باختزال ثالث: لكي أبرز كظاهرة بحكم الواقع لا يكفي أن أتعرف على ذاتي كموضوع مصادق عليه أو ك «أنا» مصادِقة أو حتى ككائن خالص، يجب أن أكتشف نفسي كظاهرة معطاة (ومستسلِمة) تتبدى كمعطى خالٍ من الغرور. أي لحظة يمكنها أن تمنح مثل هذا التأمين؟ في هذه الخطوة من السير لا نعرف ما هي، أو إن كانت موجودة، أو حتى إن كان عليها أن توجد. نستطيع على الأقل أن نجمل الوظيفة الجلية: يتعلق الأمر بتأميني ضد غرور ظاهرتي المعطاة الخاصة (والمستسلمة) عبر الجواب عن سؤال جديد مفاده: «هل أنا متيقن؟» لكن «ألست موجوداً، رغم كل يقيني، بلا جدوى؟»؛ والحال أن المطالبة بتأمين يقيني الخاص بوجودي ضد الاقتحام المظلم للغرور يعود إلى التساؤل بالضبط: «هل أنا محبوب؟». فنصل بذلك إلى: يعمل التأمين المسند إلى الـ «**أنا**» المعطاة (والمستسلِمة) **الاختزال الغرامي**.

إنني ذلك اليقين المحتمل، الذي يفترض أنه راسخ حقاً، بل المنتصب كمبدأ أول من قبل الميتافيزيقا التي لا تتصور شيئاً أعلى، والذي لا قيمة له مع ذلك، إذا لم يؤمِّنِّي ضد الغرور عبر طمأنتي بأني محبوب، لأنه بمقدوري دائماً وفي الغالب أن أسخر تماماً من الوجود إلى الحد الذي أصير فيه غير مبالٍ بحقيقة وجودي، وأن لا أجعله قضيتي، بل أن أكرهه. لا يكفي أن أعرف أني موجود بيقين وبلا قيد كي أتحمل وجودي وأقبله وأحبه، إذ يمكن لليقين بالوجود، خلافاً

لذلك، أن يخنقني مثل الغُل، وأن يطليني مثل الوحل، وأن يسجنني مثل الزنزانة. يمكن للوجود أو عدمه، بالنسبة إلى كل **أنا**، أن يصير رهان اختيار حر من دون أن يكون الجواب الإيجابي طبيعياً. لا يتعلق الأمر هنا لزاماً بالانتحار، بل دائماً وأولاً بهيمنة الغرور، لأنه في مقام الغرور يمكنني فعلاً أن أعترف «أنا أفكر، إذاً أنا موجود» بيقين تام، كي ألغي هذا اليقين تواً عبر التساؤل: «ما الجدوى؟». لا يكفي اليقين في وجودي أبداً لجعله صائباً أو جيداً أو جميلاً أو مرغوباً؛ باختصار، لا يكفي تأمينه. يبرهن اليقين في وجودي فقط على جهدي الانفرادي كي أقيم عبر قراري الخاص على حسابي في الوجود؛ والحال أن اليقين الناتج عن فعل تفكيري الخاص يظل مبادرتي وعملي ومن شأني أيضاً، إنه يقين متوحِّد وثقة نرجسية لمرآة لا تعكس أبداً سوى مرآة أخرى، إنه فراغ متكرر. لا أحصل سوى على وجود، بل والأكثر قحولة، منتوج خالص للشك الجذري، بلا حدس وبلا مفهوم وبلا اسم: إنه صحراء، الظاهرة الأكثر فقراً التي لا تنم سوى عن فراغها بالذات. أنا موجود، يقين بلا شك، لكن الثمن هو غياب كل معطى، لست الحقيقة الأولى بقدر ما أنا الثمرة الأخيرة للشك عينه. أنا أشك وهذا الشك يقيني على الأقل بالنسبة إليّ؛ الأكيد أني متيقِّن، لكن من يقين يبدو تواً مستحيلاً أن يتعلق بي وأن ينهار أمام الغرور الذي يسأل: «ما الجدوى؟». إنه محاكاة تقتر من مصلحة الذات، إذ يلصق اليقين بال **أنا** القدر الكافي فقط من الوجود كي تتلقى فيه، بلا دفاع، صدمة الغرور. هكذا لكي لا أكون متأكداً فقط، بل حائزاً ليقين يهمني، وأن أكون أكثر، وعلى نحو مخالف لما يمكنني أن أضمنه، أي أن أكون من موجود يطمئنني من خارج ذاتي. الأكيد أنه بمقدوري أن أنتج لنفسي يقيني في وجودي وأن أعيد إنتاجه، لكني لا أستطيع تأمينه ضد الغرور. وحده شخص غيري قادر على ضمانه لي، تماماً كما

يطمئن المرشد في الجبل زبونه؛ ذلك أن الطمأنينة لا تختلط باليقين.

ينتج اليقين عن الاختزال المعرفي (بل عن الاختزال الأنطولوجي) ويحصل بين الـ **أنا** السيد وموضوعه الخاضع؛ وحتى إذا أصبح الـ **أنا** متيقناً من وجوده، خصوصاً إذا ظل سيده الأول قبل الإله، فإنه يعرفه كموضوعه أيضاً، وكموضوع مشتق، معرض تماماً للغرور. خلافاً لذلك، تنتج الطمأنينة عن الاختزال الغرامي، تتم ما بين الـ **أنا** ووجوده ويقينه ومواضيعه من جهة، ولحظة معينة لاتزال غير محددة من جهة أخرى لكنها سائدة شريطة أن تجيب عن السؤال: «هل أنا محبوب؟»، وتتمكن من الصمود أمام الاعتراض: «ما الجدوى؟». تخلق الـ **أنا** اليقين، في حين أن الطمأنينة تتجاوزه تماماً لأنها تأتيه من الخارج لتحرره من العبء الخانق للمصادقة الذاتية التي تكون بلا فائدة تماماً وعزلاء أمام السؤال «ما الجدوى؟». تتوقف مصادقتي على وجودي على تفكيري، وبالتالي على ذاتي، لكن تلقي التأمين ضد غرور وجودي اليقيني لا يتوقف عليّ، بل يتطلب أن أعرف من الخارج أنني موجود، وخصوصاً إن كان عليّ أن أوجد. تعني مواجهة الغرور، أعني الحصول من الخارج على تعليل الوجود، أنني لست موجوداً ككائن (حتى بواسطتي، وحتى ككائن ذي امتياز)، بل باعتباري محبوباً (وبالتالي مُنتخَباً من الخارج).

أي خارج نقصد؟ لا أمتلك بعد وسائل الجواب عن هذا السؤال إلى حد الآن، غير أني لا أحتاج أيضاً إلى أن أبت في ذلك هنا؛ إذ يكفي لكي يتم الاختزال الغرامي أن أفهم ما أسأل (نفسي) عنه: ليس يقيناً بالذات من قبل الذات، بل تأميناً يأتي من الخارج. يبدأ هذا الخارج بمجرد انفتاح الإغلاق الحلمي للذات على الذات، الذي يخترق لحظة غير قابلة للاختزال إلى الأنا، التي أدركها وفق أساليب

متغيرة ولاتزال غير محددة. لا يهم إذا كان هذا الخارج يتحدد كآخر محايد (الحياة، الطبيعة، العالم)، أو كغير بشكل عام (هذه الجماعة، المجتمع)، أو حتى كهذه الغير (الرجل، أو المرأة، أو الإلهي، بل الإله)؛ ما يهم فقط هو أن يحدث لي من الخارج، بشكل واضح جداً بحيث لا يمكن أن لا يهمني، لأنه يكتسب أهميته فيّ. إن غُفليته تقويه بدل أن تضعف تأثيره: الواقع أن الخارج عندما يظل غفلاً يحدث لي من دون إعلان عن ذاته أو تنبيه، ومن ثم دون أن يترك لي شيئاً أتوقعه؛ وإذا كان يأخذني على حين غرة، فإنه سيفاجئني وسيصيبني بالأحرى في الصميم، باختصار سيهمني بعمق. عندما يهمني بعمق سيتدخل الخارج الغفل كحدث، والحال أن الحدث الجذري وحده يستطيع أن يبدد لامبالاة غرور الموجود ويزعج سؤال «ما الجدوى؟». إن الخمول الذي يدسه سؤال «ما الفائدة؟» يتبدد عندما يكتسب الخارج أهمية فيّ فيهمني بذلك. هكذا يطمئنني الحدث الغفل على نفسي (تلك التي أكونها من الخارج) تناسبياً وإن كان يحرمني من كل يقين بخصوصه (بخصوص هويته). يجب إذاً أن لا نبحث من الخارج أولاً عن هويته، مادامت غفليته نفسها هي ما يجعله مهمّاً أكثر؛ من المناسب، فيما يخصه، أن نفهم فقط كيف يتمكن من أن يهمني وأن يستبدل التساؤل: «هل أنا محبوب؟» بالسؤال «هل أنا موجود؟»؛ باختصار شديد، كيف يتحقق الاختزال الغرامي.

سنقول وفق التقدير الأول: مادام الخارج الغفل يطمئنني عندما يحدث، ومادام يقطع مع توحد يقين الذات بواسطة الذات وحدها، فإنه يعرضني إليه ويحدد جوهرياً **ما أكونه** بواسطة **لأجل** من (أو لأجل ماذا) أنا موجود. عندئذ سيعني الوجود بالنسبة إلي أن أكون وفق ما يحدث من الخارج، أكون تجاه ما لسته ومن أجله، أياً كان. لم أعد

موجوداً لأني أريد ذلك (أو أفكر فيه، أو أنجزه)، بل لأنهم يريدونني من الخارج. ما الذي يمكن أن يبتغوه مني من الخارج؟ الخير أم الشر، بالمعنى الدقيق للكلمة، الأنثى من الذكر، أو جماعة من جماعة؛ لكن أيضاً، بل أولاً بالمعنى الفوق أخلاقي، مثلما يمكن للأشياء الجامدة نفسها أن تظهره ضدي (لأن العالم يمكن أن يصير مضيافاً أو غير مضياف لي، البيئة القاسية أو الزاهية، المدينة المغلقة أو المفتوحة، صحبة الأحياء المرحِّبة أو المعادية... إلخ). وعليه، أنا موجود باعتبار أنهم يريدون لي الخير أو الشر، وباعتبار أني أستطيع أن أشعر بأني مقبول أم لا، محبوب أم مكروه. إنني موجود باعتباري أتساءل «ماذا يريدون مني؟ (was mögen sie)»، إنني موجود باعتباري قابلاً لقرار لا أملكه ويحددني سلفاً، لأنه يحدث لي من الخارج، القرار الذي يجعلني محبوباً أو غير محبوب. هكذا يقرر التأمين، فيما وراء اليقين (الذي يجعلني بذلك جوهرياً غير أصلي)، أن لا أكون موجوداً إلا باعتباري محبوباً أو غير محبوب. باعتباري محبوباً من الخارج، وليس باعتباري أفكر في ذاتي، من قبلي فقط، باعتباري كائناً. يحدد الوجود، بالنسبة إلي، دائماً من قبل انطباع واحد فقط، وحده أصلي، أي باعتباري محبوباً أو مكروهاً من قبل الخارج.

ألا يمكن أن نعترض على هذا النوع من الـ **أنا** في وضعية الاختزال الغرامي الذي يكرس بلا تحفظ نزع ذاتية جذرية، ومن ثم متعسفة؟ سيكون الجواب بالنفي لأننا إذا فهمنا هذه «الأنانية» بشكل دقيق، فيجدر بنا أن نجعل منها مدحاً. خلافاً لليقين في الذات الذي يأتي إلى **أنا** الذت، لا يمكن للتأمين أن يأتي أبداً إلى الـ **أنا** من ذاتها، بل من الخارج دائماً: ومن ثم المغايرة، بل غيرية جذرية لل **أنا** مع ذاتها بشكل جوهري. وبهذا المعنى الدقيق، تكتسب إذاً «أنانية» الـ **أنا**

المختزلة غرامياً امتيازاً أخلاقياً، يخص أنانية تُتلَف من قبل الخارج وتُفتح به.

هل هذه أنانية إذاً؟ أنانية بالطبع، لكن شريطة أن نمتلك الوسائل والحل، لأن هذه الأنانية العزلاء والمهذبة تحوز وحدها جرأة عدم التواري وراء الحياد المتعالي حيث «أنا أفكر» يتوهم يقينه كما لو كان يُؤمِّنه، كما لو لم يتوجب عليه شيء آخر بتاتاً، كما لو لم يكن مديناً بشيء لأي كان، أي من الخارج. تحوز أنانية الاختزال الغرامي شجاعة عدم كظم الذعر الذي يتهدد كل أنا عندما تواجه ريبة غرورها، وعدم غض النظر عن الذعر الصامت الذي يبثه هذا السؤال البسيط: «ما الجدوى؟». ولأنه أخيراً، إذا لم تكن الـ **أنا** إلا ما تتباهى بكونه - الوجود الذي يريد أن يكون متيقناً منه بشكل ضعيف- فمن أين تستقي القوة العنيدة وغير المعترف بها بقاءها هي ذاتها، ومن أين تستقي مشروعية تحمل نقصها غير المؤمَّن؟ إن الاقتصار على كونها أنا مفكرة، مقلصة إلى أحادية تدعي التعالي وتستسلم بلا ارتباك، متى أتت اللحظة المظلمة ليس للشك في اليقين، بل للغرور بلا تأمين؟ لا أنا ولا غيري قادر، إلا إذا كنا ندعي نفاقاً بأننا غير واعين لهذه التجربة، أن نتصرف كما لو لم يكن هناك أي فرق بين أن أكون محبوباً أو غير محبوب، كما لو أن الاختزال الغرامي لا يفتح اختلافاً رئيساً، وكما لو أن هذا الاختلاف لا يتميز كثيراً عن الاختلافات الأخرى ولا يجعلها كلها غير مهمة. من يستطيع أن يدعي حقاً أن إمكانية كونه محبوباً أو مكروهاً لا تعنيه في شيء؟ لنتحقق من ذلك: بمجرد مشي أعظم فيلسوف في العالم في هذا المسار يستسلم للتيه. علاوةً على ذلك، أي اتساق في الادعاء بتواضع عدم الأنانية أمام الاختزال الغرامي، وفي الوقت ذاته التبجح بلا تردد أو خشية بممارسة الوظيفة التسلطية

للأنا المتعالية؟ في المقابل، بأي حق نتهم أنانية الـ **أنا** التي تعترف بصدق افتقارها إلى الثقة والتعرض بلا تحفظ للخارج، يمكنها أن لا تعرفه ويجب أن لا تتحكم فيه أبداً ؟

يجب إذاً أن نقطع مع الغرور من الدرجة الثانية الكامن في ادعاء عدم الشعور بأننا مصابون في العمق بغرور كل يقين، خصوصاً غرور اليقين القاحل الذي أنسبه لنفسي عندما أفكر. وعليه، أي تعسف يكمن في إرادة أن أكون محبوباً من الخارج؟ ألا يفرض عدل ودقة السبب، خلافاً لذلك، أن أثق في نفسي، أنا الذي من دوني لا شيء يمكن أن يعرض ذاته أو يظهرها؟ ومن غيري من واجبه إذاً أن يقلق بشأن تأمينه الغرامي، الوحيد الممكن، أنا أول من يتحمل مسؤولية أناي؟ وخصوصاً، أنني سأترك الـ **أنا**، من دون الأنانية والشجاعة العقلانيين لإنجاز الاختزال الغرامي، يغرق في ذاتي. لا واجب أخلاقياً ولا غيرية ولا إنابة يمكنها أن تُفرض عليّ، إذا لم يقاوم أناي أو لا هو ذاته الغرور وسؤاله «ما الجدوى؟»؛ وبالتالي إذا لم أطلب أولاً وبلا شرط لنفسي تأميناً من الخارج. على ضوء الاختزال الغرامي، تسلم حتى الأنانية بالغيرية الأصيلة فتجعل تجربة الغير فقط ممكنة عند الاقتضاء.

4- العالم طبقاً للغرور

لا يمكن للعالم أن يتمظهر إلا إذا وهب نفسه لي واستسلم لي، لا وجود في موقعي بالشمس، شمس الحب الذي يؤمنني كمحبوب أو مكروه، للظلم أو التسلط أو المكروه: تفرض المطالبة به نفسها عليّ كأول واجباتي.

يمكن لاعتراض آخر، في المقابل، أن يوقفني مفاده أنه يمكن لاستبدال الـ **أنا** كمفكرة بال **أنا** باعتبارها محبوبة أو مكروهة، أن

يضعفها بالفعل وذلك لسببين: **أولاً** لأن على الأنا المفكِّر أن تفكر في ذاتها بذاتها وحدها ومن ثم إنتاج يقينها في استقلال تام، في حين عندما أتصور ذاتي حسب الاختزال الغرامي، **لا** أضع سوى السؤال: «هل أنا محبوب؟»، الذي لازال بلا جواب. إن هذا التساؤل يعلِّقني بخارج مجهول لا أستطيع بالتعريف أن أتحكم فيه؛ إنه يعرضني بذلك للظن الجذري لجواب إشكالي، بل قد يكون مستحيلاً. من الآن فصاعداً يجب أن أنعي استقلاليتي، هذه الفكرة المتسلطة الموثوقة. **ثانياً**، لأنه حتى إذا اعتراني الإثبات الغرامي من الخارج، فسأسكن في ظن نهائي أيضاً. الحق أن التأمين من الخارج لا يضاف إلى يقين الذات كي يؤكده، بل في أحسن الأحوال، ليعوض نقصانها بعد أن يكون هو نفسه قد سبّبه عبر مس الـ **أنا** بغيرية أكثر أصالة بالنسبة إليه من ذاته. هكذا، عندما أدخل الاختزال الغرامي أتيه أنا نفسي، **لأن** صفتي المحدِّدة، محبوب أم مكروه، لن تخصني أبداً بشكل جوهري (كما كان يخصني من قبل التفكير)؛ لن تسند إليّ ذاتي، لكنها تنتشيني بلحظة ملتبسة، وتقرر مع ذلك في كل شيء، خصوصاً في أناي. باختصار شديد، تضعف الـ **أنا** بواسطة تبعية الحكم، ثم الواقع، ولا يمكن معارضة هذا الإضعاف المزدوج: إن الاعتراض تام.

الحقيقة أنه يجب التسليم بأن الاختزال يمس الـ أنا في عمقه عبر تجريدها من كل إنتاج ذاتي في اليقين والوجود. إذا كان من اللازم أن يرد جواباً، عرضاً، على السؤال «هل أنا محبوب؟»، فسيندرج ضمن هذا التعالق كما في أفقه المطلق، من دون أن يعيد وضع استقلالية اليقين، حتى باعتباره مخططاً إجمالياً مرغوباً أو مثالاً عقلياً، عبر الفكر. بيد أن هذه النتيجة المُجرِدة لا تكافئ فقداناً بارداً، بل مكتسباً لايزال غامضاً. إذا كنت، تحت وطأة الاختزال الغرامي، لا أستطيع

تلقي ذاتي بيقين إلا باعتباري محبوباً أو مكروهاً، ومن ثم محبوباً بالقوة فقط (مقبولاً)، فإنني أدخل في حقل جديد تماماً. لم يعد يتعلق الأمر بتاتاً بوجودي فيه باعتباري محبوباً، أو أن أُحَب فيه أو أُكَره بهدف أن أحقق وجودي أو عدمه، بل بأن أظهر لنفسي مباشرةً، وراء كل وضع للكائن المحتمل، كمحبوب بالقوة أو مقبول. من الآن فصاعداً لن يؤدي «محبوب» دور النعت المحدِّد لكائن بواسطة نمط وجوده، مادام لم يعد بمقدورنا، في مقام الاختزال الغرامي الذي يواجه الغرور، أن نتحمل بلا حذر، كما هو الحال في الميتافيزيقا، أن «أكون أو لا أكون، هذا هو السؤال». لم يعد السؤال: «هل أنا محبوب من الخارج؟»، الذي يعوض فيه نهائياً، يتغيَّا الوجود ولا يكترث بالكينونة. إنه يدخلني في أفق حيث وضعي كمحبوب أو مكروه، باختصار كمقبول، لا يحيل سوى على ذاته. عندما أتساءل إن كنت محبوباً من الخارج لا يجب حتى أن أتحرى أولاً عن تأميني: إنني ألج مملكة الحب حيث أضطلع مباشرةً بدور من يستطيع أن يحب، ومن يمكن أن يُحَب الذي يعتقد أنه يجب أن يحَب، أي **العاشق**.

هكذا يقابل **العاشق** المفكر، لأنه يقصي أولاً البحث عن اليقين بواسطة البحث عن التأمين؛ لأنه يستبدل السؤال «هل أنا موجود؟» (ومن ثم بمتغيره «هل أنا محبوب؟» أيضاً) بالتساؤل المختزل «هل أنا محبوب؟»؛ لأنه لا يوجد باعتباره يفكر، بل لا يوجد، إذا افترضنا أنه واجب الوجود كذلك، إلا باعتباره محبوباً؛ خصوصاً أن المفكر لا يفكر إلا ليوجد ولا يمارس تفكيره إلا كوسيلة لتأكيد وجوده، لا يحب **العاشق** لكي يوجد، بل ليقاوم ما يلغي الوجود، أي الغرور الذي يتساءل: «ما الجدوى؟». يتوق **العاشق** إلى تجاوز الوجود كي لا يستسلم معه لما يقصيه. يظهر الوجود وكائناته، من وجهة

نظر العاشق، أو لنقل في الواقع من وجهة نظر الاختزال الغرامي، فاسداً وبعيد المنال، ومتعرضاً لأشعة شمس الغرور السوداء. يتعلق الأمر بالحب لأنه في مقام الاختزال الغرامي لا يقاوم غير المحبوب وغير العاشق فقط. عندما ننتقل من المفكر (وبالتالي من الذي يشك ويجهل ويفهم ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس) إلى العاشق لا يغير الاختزال الغرامي شكل الـ أنا كي يبلغ، عبر وسائل مغايرة، الغاية عينها، أي تأكيد وجوده؛ إنه يقصي السؤال «أكون أولا أكون؟»، ويزيح سؤال الوجود عن مسؤوليته الرئيسة من خلال تعريضه لسؤال «ما الجدوى؟»؛ إنه ينظر إليه بجدية من وجهة نظر الغرور. يفقد السؤال: «ما هو الكائن (من حيث وجوده)؟»، في الاختزال الغرامي حيث يتعلق الأمر بالعاشق، قيمته كأقدم سؤال، مبحوث عنه دائماً ومفقود دائماً، لا تتعلق معْوَصة سؤال الوجود بكوننا افتقدناه دائماً، بل باستمراري في وضعه دائماً في المقام الأول، في الوقت الذي يظل، في أفضل الحالات، مشتقاً أو شرطياً. إنه ليس أولاً أو أخيراً، بل يعود إلى الفلسفة الثانية فقط، على الأقل بمجرد ما يبتليه سؤال آخر «ما الجدوى؟» - وعندما تسأل فلسفة أكثر جذرية «هل أنا محبوب من الخارج؟». وحده اختزال من نمط جديد يستطيع إنجاز هذا القلب للموقف الطبيعي الطبيعي أنطولوجياً، ومن ثم الطبيعي ميتافيزيقياً (على الأقل هنا) - اختزال اعتبرناه اختزالاً غرامياً. لكن كيف ينجز الاختزال الغرامي؟ وكيف يختلف عن غيره من الاختزالات أو عن الموقف الطبيعي؟ باختصار شديد، كيف تحدث أشياء العالم؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب العودة إلى العاشق، ذلك الذي يتساءل «هل أنا محبوب؟». سيعتبر، حسب الموقف الطبيعي، كل الكائنات فقط والكائن بشكل عام؛ لكنه في مقام الاختزال الغرامي، يتحقق من أن لا كائن، ولا أنا مغايرة ولا هو نفسه، يستطيع أن يمنحه أدنى ضمانة

أمام سؤال: «هل أنا محبوب؟». يطمئن الكائن أياً كان العاشق بشكل أقل مما يعرض نفسه كلياً للغرور. لا أنا مغايرة تستطيع ذلك أيضاً، مادام يجب أولاً التمكن من تمييزها عن كائن العالم، وهو ما يظل في لحظة البحث مستحيلاً. أما الـ أنا فلا تستطيع من تلقاء ذاتها أن تقدم أدنى تأمين أمام التساؤل: «هل أنا محبوب من الخارج؟». يمتد الغرور إذاً، من حيث المبدأ، كونياً، إنه ينجز فعلياً الاختزال الغرامي في كل جهات العالم وحدوده. وبذلك بقي علينا أن نصف باقتضاب الغرور والاختزال الغرامي عبر تتبع لحظاتهما الثلاث المفضلة: المكان والزمان وهوية الذات.

5- المكان

يلغي الاختزال الغرامي تجانس المكان، يتحدد المكان، حسب الموقف الطبيعي (أي الميتافيزيقا هنا)، كنظام معية الممكنات ولكل الكائنات التي يمكن أن توجد معاً، والتي في الوقت نفسه لا تجعل بعضها بعضاً مستحيلة. ومن هنا تجانسه الذي يلاحظ من خلال الخاصية الأولى للكائنات في المكان: تستطيع، بحق، إذا لم يكن بالفعل (بيد أن الأمر يتعلق هنا بقوة الوسائل التقنية فقط) التنقل، أي الانتقال من موضع إلى آخر، وتبادل مواضعها. كل **هنا** يمكن أن يصبح **هناك**، وكل هناك يمكن أن يرجع **هنا**. تتميز الكائنات المكانية إذاً بالخاصية المتناقضة لعدم البقاء في أي موضع خاص، وبعدم حيازة أي مقام ثابت. يعوض الواحد الآخر دائماً، إنها لا تكف عن التجول في المكان اللامبالي. لذا كنا على حق عندما مَوْضَعنا هذا التبادل باعتباره دائرة («دوامة»)، مُدورة الكائنات في حركة من موقع اتفاقي للواحد إلى موقع اتفاقي آخر كان يحتله آخر ويمكن أن يعود إلى احتلاله وهكذا دواليك. في المكان، لا يمتلك أي كائن موضعاً خاصاً به أو موضعاً طبيعياً.

لننتقل الآن إلى مقام الاختزال الغرامي، إنني في وضعية العاشق، محدد رأساً على عقب بواسطة السؤال: «هل أنا محبوب؟». وعلى هذا النحو، أين أوجد؟ هنا بالضبط، في أي مكان يموضعني السؤال «هل أنا محبوب؟» لتحديد هذا الموضع يجب أن نصف موقفاً تمثيلياً، لكنه معلوم للكل، واقعياً أو على الأقل متخيلاً: خرجت تواً من محل إقامتي المعتاد وقطعت الآلاف من الكيلومترات، فوجدت نفسي في أرض غريبة من حيث اللغة والموقع والعادات والتقاليد، وحيث سأقيم، إما نهائياً أو لفترة محددة. في عين المكان، ستظل اتصالاتي في البداية طبعاً محدودةً جداً (القدرة على الإغراء، وبعض العلاقات المهنية، والصداقات العابرة، وبيئة وظيفية مألوفة). في عين المكان، أين أنا إذاً؟ باعتباري كائناً يبقى، إنني في تقاطع بين خط العرض وخط الطول؛ وباعتباري كائناً يستعمل الأدوات («يعمل» ويشتغل ويُعلِم/ يُعلَم... إلخ)، إنني في مركز شبكة تبادلات اقتصادية واجتماعية. لكن باعتباري عاشقاً أين أنا؟ أوجد حيث (بقرب من) أستطيع أن أسأل (نفسي): «هل أنا محبوب؟». لماذا أصر على تسمية **هنالك** فعلاً هذا الموضع الذي يمنحني حقاً **الهُنا**؟ كيف أُعَرِّف ذلك، ذلك **الهُنالك**؟ من الواضح أن الخارج يجعله قابلاً للتفكير، بعبارة أخرى، ذلك الذي أود أن يحبني، ذلك الذي يتوقف عليه ليس فقط الجواب عن السؤال: «هل أنا محبوب؟»، بل كذلك كون هذا السؤال يوضع عليّ كهاجس، يسم بالغرور كل ما لا يتطابق معه، ويعيقه فيه، أو ببساطة لا يفهمه. في الواقع، يتم البت في المسألة بواسطة الاختيار الذي سأقوم به تواً، ذلك المتعلق بتحديد هذا الخارج باعتباره حقيقياً من الناحية الجغرافية، قد يكون محبِطاً لأنه مُبعد، بل صعب المنال؛ لكن كيف أحدده؟

نعلم جيداً، في أرجاء الصحراء التي يبسط الغرور حولي وحول موقعي، أني سأحدد هذا الخارج فقط من خلال رقم الهاتف (بالفاكس أو البريد الإلكتروني، أو غيرهما) الذي سأكتب، ومن خلال العنوان الذي سأكتب. إن أول رقم، أو أول عنوان سأختار، بوعي وإرادة، أو في الغالب باندفاع وتلقائية، بثقة أو بقلق، بأمل أو بمجازفة، سيعين لو مؤقتاً وبشكل سطحي لا يهم الخارج الذي يعنيني لأنه يجيب، أو على الأقل يبدو أنه يستطيع الإجابة، عن السؤال: «هل أن محبوب؟». يهمني هذا الخارج (دون غيره) لأنه وحده يجعلني قادراً على تجاوز الغرور الذي يمس سؤال: «ما الجدوى؟» وكل الكائنات التي تحيط بي عن قرب بمكونها المادي المتحقق التي مع ذلك لا تعنيني في شيء باعتباري عاشقاً. لكن لماذا هذا الموضع هناك وليس غيره هو الذي يخلصني من غرور عالمي الجديد (وليس من قلق غياب هذا الخارج فقط)؟ لأن هذا الغرور (وهذا القلق المحتمل) يأتيني من هذا الموضع هناك فقط، لأنه وحده يملك قدرة جعلي، وفق الاختزال الغرامي، عاشقاً، أي باعتباري ذلك الذي يضع السؤال: «هل أنا محبوب؟» (على نفسه). إننا نعلم هول التواجد في الخارج: تقع النظرة الأولى عند دخول شقة جديدة على الهاتف (أو الأداة المشابهة)، يتعلق الهم الأول بمعرفة كيف يُشَغَّل (الحصول على الخط، ورموز الهاتف، وشركة الاتصالات الهاتفية، والاشتراك)، تكمن الحرية الأولى في استعماله في نهاية المطاف. يجب أن نأخذ على محمل الجد هذه التفاصيل التافهة (التي يمكن لكل فرد أن يصححها ويكملها بحسب تجربته الشخصية)، لأنها تصف يومياً التجربة المحققة لموضع لا يقبل الإنابة أو التبادل، التي لا يُختزل **الهناك** الخاص بها أبداً إلى **الهنا**، لأن نقلي المادي، بعتادي وأغراضي، من هنا إلى هنا آخر لا يحتفظ بوضع **الهناك** إلى هذا **الهنا** الأخير فقط، بل يقوّيه. لأنني أعرف من

الآن فصاعداً أن هذا الهناك، حيث أوجد هنا، لا يبقى كما هو (هناك) لأسباب جغرافية وظرفية، لكنه يحيل على هنا أكثر جذرية يؤدي دور الخارج الذي أستسلم، في علاقة به في الاختزال الغرامي، للسؤال: «هل أنا محبوب؟».

وعليه، أكتشف أن هذا الخارج، حتى عندما أبقى في الهناك أيضاً وخصوصاً عندئذ، لا يشكل أكثر من هنا الذي لا يصيره اليوم إلا إذا انتقلت إلى هنا جديد، قريب جداً بحيث يظل بالنسبة إليّ بذلك، يمارس فعلاً، كهنا والآن، باعتباره الخارج الخاص بالهناك الذي يجعلني عاشقاً. لنؤكد، مرة أخرى، أن هوية صاحب الخط الهاتفي أو العنوان ليس لها أهمية: لا يهم بتاتاً إن تعلق الأمر برئيس مؤسستي أو بنكي أو صديقي الدائم أو بامرأة أو بطفلي أو بأمي أو بأخ أو بمعرفة قديمة كادت تنسى، بل بمنافسي المهني أو بأفضل أعدائي؛ لا أحد منهم سيتدخل باعتباره ذلك الذي يجب أن أهاتفه بأي ثمن أو أستدعيه بسرعة، إذا لم يمارس، مهما كان وضعه، وظيفة الخارج التي تثير فيّ هناك سؤالاً: «هل أنا محبوب؟». يبدو المكان إذاً، في مقام الاختزال الغرامي، متجانساً جوهرياً؛ لا تستطيع كل الهناك أن تتبادل بمقدار الهنا، فيصير الموضع بالنسبة إلي للمرة الأولى غير قابل للمبادلة وثابت وطبيعي إذا صح القول؛ ليس الهنا حيث أجد نفسي، باعتباري كائناً يوجد في العالم، لا أكف عن التنقل، بل الهناك المحدد والمترسخ فيّ حيث أتلقى الخارج، ومن ثم ذلك الذي يجعلني مسمراً في ذاتي، الخارج عينه. لا أسكن إذاً هناك حيث أوجد، هنا، بل هناك حيث يحدث لي الخارج الذي وحده يعنيني، والذي من دونه لا أحد من كائنات العالم يعنيني، أي هناك. لا أسكن هناك حيث تنتشر وتتراكم الكائنات التي يخوِّل لي العالم غير المختزل

في مثل هذه المناسبة، مادامت سأحيل نفسي، عندما أنتقل، عند الاقتضاء، إلى بيئة أخرى مختلفة تماماً، على الخارج نفسه (العنوان نفسه، الاسم نفسه... إلخ) الذي في البيئة المعرفية السالفة. يمكن لعالَم الكائنات القريب مني أن يحاصرني ثم يتحول من الكل إلى الكل، لكن الخارج الذي يمارس وظيفة مركزي لا يتغير بتاتاً: سيحدد بذلك دائماً الموضع الوحيد والطبيعي حيث يمسني السؤال «هل أنا محبوب؟»؛ يحدد هذا الموضع المكان طبقاً للاختزال الغرامي.

لم يعد يتبادل الهنا والهناك في مكان محايد، إنهما يتعاكسان بحسب وجودي أم لا في وضعية الاختزال الغرامي. من دونه أكون هنا (في بيتي) وفي كل مكان حيث وصلت ويصير المسكن المهجور مباشرةً هناك، وفيها، هناك حيث وصلت سيظل هناك، طيلة الوقت الذي يحدد الهنا القديم، رغم أنه مهجور وبعيد جغرافياً، الخارج فعلاً بالنسبة إليّ، ومن ثم يوضع السؤال: «هل أنا محبوب؟».

6- الزمان

يقصي الاختزال الغرامي بالقدر نفسه التعاقب الزمني، يتحدد الزمان، حسب الموقف الطبيعي (هنا حسب الميتافيزيقا)، باعتباره نظام تتالي كل الكائنات التي يمكن أن تتواجد معاً من دون أن تتنافى فيما بينها. ومن ثم تتاليها الذي يلاحظ من خلال نظام الكائنات في المكان: يجب أن تحل محل بعضها بعضاً في الموضع نفسه، وتنتقل فيه من لحظة إلى أخرى وتتبادل فيه لحظاتها. كل آن ينجم عن قبل انقضى وينحو تواً إلى بعد. إنها تتبادل مثل الكائنات في المكان، لكنها تتبادل خلافاً لها عبر التغير والتبدّل بشكل لاعكسي، ينتقل كل واحد إلى الآخر. ومن ثم ميزتها المتمثلة في عدم البقاء في أي لحظة

خاصة، وفي عدم حيازة مدة ثابتة، وفي ضرورة التكرار في كل لحظة من أجل البقاء ما لم تعده فعلاً. لا تتوقف عن التجوال، عندما تعوض الواحدة الأخرى دائماً، ضمن تتالٍ غير مبالٍ. يبدل موكب الكائنات الزمانية مكانها باستمرار في كل واحدة من اللحظات الزمانية الثلاث، من دون أن يتأسس أي حاضر بتاتاً، إذا لم يكن خلال انتقال اللحظة. لا يمر الزمن أبداً، لكن في حاضره، لا شيء يجد الوقت ليحدث. بعبارة أدق، لا شيء يستمر في الزمان، وبالتالي لا يقدم أي مركز.

لنلج الاختزالي الغرامي حيث يسود بزوغ الخارج، وفق أي لحظة من الزمان يكتسب الزمانية ووفق أي وَجْد زماني؟ يكتسب الزمانية عندما يحدث باعتباره حدثاً. والحال أن الحدث يتميز بعدم قدرته على توقع ذاته، وإنتاج ذاته، وبقدر أقل إعادة إنتاجه إرادياً. وعليه يفرض الحدث أن أنتظره طبقاً لمبادرته. أستطيع أن أقرر الاستمرار في الحب وأن أكون محبوباً، لكنني لا أستطيع الإقرار في اللحظة التي أشرع فيها في هذا أو ذاك لأنني لا أستطيع الإقرار، عبر فعل إرادي مناسب لنور الفهم، إن كنت سأواجه ومتى سأواجه سؤال «هل أنا محبوب؟». يفرض علي الخارج، باعتباره حدثاً، وضعية الانتظار. يبقى أن نحدد زمانية مثل هذا الانتظار. وبشكل متناقض، في الوقت الذي لا يتوقف زمن الفعل واحتلال الكائنات وتدبيرها عن الانسياب عبر التحويل المباشر لليس بعد إلى الآن والآن إلى ماضٍ ولّى؛ باختصار شديد، لا يتوقف عن المرور والموت، في المقابل، طالما أنتظر لا يمر الوقت. لا يمر الزمان الغرامي طالما أنتظر لسبب واضح جداً: حينما أنتظر لا يحدث أي شيء بعد؛ وأنا أنتظر تحديداً لأنه لم يحدث شيء بعد، ولم يحدث أبداً شيءٌ، وأنتظر خصوصاً أن يحدث أخيراً شيء ما. لا يمر زمن الانتظار لأن لا شيء يحدث، وحده انتظاري يدوم: إذ

يوقف تيار الزمن، لأنه لا يجد فيه بعد شيئاً يحدث، ومن ثم شيء يمكن أن يختفي. ما يمر في زمان العالم لا يستمر؛ وفي زمن الاختزال الغرامي لا يدوم سوى الانتظار التي لا يحدث شيء بالنسبة إليه.

تفاجئنا هذه البداهة: لأنه في الوقت الذي أنتظر فيه أن يقع شيء ما والذي لا يحدث فيه شيء، يحدث مع ذلك حشد من الأشياء فعلاً، على الأقل أنشطتي لقضاء الوقت الذي لا يحدث خلاله شيء (قراءة عابرة، هيجان في التنسيق، نظرة إجبارية إلى ساعتي، نزهة مضجرة، عياء لهفة الجهد الرياضي، حوار أظل فيه غائباً... إلخ). ومع ذلك، لا شيء يحدث طالما انتظرت وباعتباري أنتظر، لأن لا شيء يحدث، على الأقل لا شيء مما أنتظر **بالتحديد وخصوصاً**. طالما لم يستدعني ما يؤثر فيّ من الخارج في هذه الظرفية، ولم يبعث إلي رسالته، ولم يبث إليّ برسالته القصيرة، ولم يأت، باختصار ما لم يدخل مجال رؤيتي، وبتعبير أدق، طالما لم يأت من خارجه الخاص إليّ، لا شيء **سيحدث** هنا والآن. لا شيء سيحدث ما لم يحدث هنا والآن ويحول هناك (الهنالك) حيث أوجد إلى هنا بحكم منصبه. وبشكل متناقض، يتحكم المكان، في هذه الحالة، في الزمان، يدير الاتجاه الخارجي الاتجاه الداخلي، لأن الاتجاه الخارجي - المكان، أو بالأحرى **الهنا/ الهنالك** غير المكاني للاختزال الغرامي - يبت في نهاية المطاف في الاتجاه الداخلي، أي الزمان، أو بالأحرى **الآن** للاختزال الغرامي. لا تتحقق زمانية الانتظار إلا بالحدث ولا يأتي هذا الحدث إلا إلى مرسل إليه، ومن ثم إلى الهنا من الخارج. عندئذ لن نعرِّف الزمان باعتباره امتداداً للعقل، بل امتداداً للحدث، للخارج الذي ينبثق من خارج العقل ويحدث له.

هكذا نكون في وضعية مبتذلة قليلاً عشناها مع ذلك جميعاً. لا

شيء يحدث مادمت أنتظر؛ يمكنني أن أقول لنفسي في كل لحظة: «لا شيء بعد، لا شيء حدث». مما يعني أن كل الوقائع والكائنات الحاضرة عينياً، التي لا تتضايق لتتجمهر حولي، لا تلقى مع ذلك مني أي انتباه فتجد نفسها مقصية، كما لو أنها متأثرة بالغرور بواسطة الاختزال الغرامي. فجأة يحدث شيء ما («ها قد حدث، ها هو ذا»)؛ لكن هذا الشيء لم يعد بتاتاً شيئاً أو كائناً بسيطاً خاضعاً للغرور؛ بل يحدث كحدث نجا من الاختزال الغرامي، مُغلَم إذا صح القول: منتظر لكنه غير متوقع، حقيقي لكنه بلا علة محددة، باعث لكنه غير قابل لإعادة الإنتاج، وحيد لكنه ليس تذكارياً. هكذا لا يتحقق الحاضر كديمومة ثابتة، بل كحاضر معطى، باختصار، كحاضر متلقى، وليس كحضور يكمن في ذاته. يمكنه أن يخلِّصني أخيراً من مستقبل الانتظار اللامحدد والأليم، لأنه يحدث حقاً من الخارج، بدل أن يحتل مؤقتاً لحظةً من الحاضر يكتريها دون أن يسكنها. ينجز الحاضر المعطى اللحظة الراهنة بالضبط لأنه يتجاوز الحضور؛ أكثر من ذلك: لا يتحقق حلول الخارج في الحاضر فقط، إنه يمنحني حاضري الأول وبمروره يتحقق أخيراً شيء ما مجدداً. تنتج هذه العطيّة الخاصة بالحاضر المعيّن عن حلول الخارج في المستقبل اللامحدد لانتظاري.

نتيجة ذلك، لا يحدث هذا الحاضر إلا لمن يتشارك أو لأولئك الذين يتشاركون الانتظار نفسه، ذلك المتعلق بحلول معطى وبمرور معين وبخارج لا يختلط بأي خارج آخر. يتحكم الغياب إذاً في حدوث الزمن الحاضر، لكنه غياب محدد وقابل للتحديد بالقدر الكافي الذي يجعله لا يختلط بغياب آخر أياً كان (وبالأحرى، بأي احتلالات تسترعي أولئك الذين لا ينتظرون شيئاً). سواء انتظرت نتيجة مباراة أم ظهور كتاب أم حكم محكمة أم نتيجة انتخابات سياسية، أم الهدف

الأخير في مقابلة كرة القدم، أم نهاية سباق، أم ولادة طفل، أم موت أحد الوالدين، أم رسالة من امرأة، أم أمر غير متوقع تماماً، في كل مرة لا يتعلق الانتظار بشيء حاضر (بشيء قد حدث في اللحظة الراهنة)، بل يتعلق بخارج معيّن بالقدر الذي يميزه بواسطة لاواقعه عن العديد من الأشياء الحاضرة، أو واقعية، أو ممكنة لا تهمني. ينتقي كل انتظار، إذا جاز القول، ساكنةً منفصلةً بشكل غير مرئي عن مثيلاتها بواسطة هوية الغائب الذي سيأتي، والذي يكفي لتجميعها وجذبها: أسرة أو شعب برمته أو فرد أو زوج، أو مقاولة أو نقابة أو تعاونية أو جمعية أو ودادية رياضية أو فوج، مهما كان. في جميع الحالات، أتميز (أو نتميز) ليس بما نحن وما نفعل في الحاضر الدائم («اليومي»)، بل بما ننتظر، وبالأحرى بما يمكن أن يحدث لنا دون أن ننتظره بشكل واعٍ. يرسم انتظار الغائب الذي يجب أن يحدث الحدود بين كل أولئك الذين لا ينتظرون أو ينتظرون شيئاً آخر وأولئك الذين لا يسهرون إلا لينتظروا هذا الخارج هناك ولا شيء غيره حداً يرسمه الاختزال الغرامي في كل مرة، أي حداً غرامياً. وبذلك لا يُزمِّنني انتظار هذا الخارج فقط، بل يحدِّدني عبر إسنادي إلى ذاتي، أي ما يجب أن يحدث لي (أو لنا) يقول لي من أنا (أو من نحن). تحدد زمانية انتظار الخارج الفردانية الأصلية، وعند الاقتضاء، تحدد الجماعة الأصلية. لأن الخارج الذي أنتظر يُحدث الفارق بالنسبة إليّ، ليس فقط بين الزمن الذي لا يحدث فيه شيء والحاضر الذي يحدث فيه الخارج ثم يمر، بل بين أنا (أو نحن) الذي ينتظر هذا الحدوث وهذا المرور، وهذا الخارج وكل الآخرين الذين لا يرون فيه سوى ضياء. أنا وحدي أنتظر هذا الغائب المحدد (هذا الوجه، هذا الخبر، هذه الرسالة)؛ يظل الغائب عينه الخاص بانتظاري، بالنسبة إلى الآخرين الذين لا ينتظرون الغائب نفسه أو لا ينتظرون بتاتاً، فعلاً غائباً؛ ينهار الانتظار

عندما يسقط الاختزال الغرامي. ينقصهم ما يحدث - علماً أن ما أنتظره لم يحدث بعد، ومن ثم لا يحدث شيء بالنسبة إليّ - لأنهم ينشغلون بكل الحاضر المتوافر للكائنات الذي عليهم أن يدبروه من دون أن يهدروا الوقت. هكذا يفقدون مرور الخارج الذي لا يأتي أبداً إلا في الانتظار. ولكي لا يضيعوا الوقت ولا يضيعوا ما لا يحدث يفضلون ما يفسد خلال المرور، الدائم في الحدث.

هكذا يحدد انتظار الخارج الذي يجب أن يحدث حقاً، انطلاقاً من مستقبل حدوثه، الحاضر الوحيد الذي يتحمل الاختزال الغرامي: يُعطى المعطى الذي يعوض الحاضر الدائم، أي اللحظة المنتظرة وغير المتوقعة حيث يحدث النداء المرسل من قبل الخارج، فيخلق بذلك الحاضر من تلقاء ذاته. يحدد انتظار الخارج الذي حدث تواً، ومن ثم خلق حاضر حدوثه، أخيراً ماضياً مطابقاً للاختزال الغرامي، أي يستخرج من الماضي اللحظات التي يدوِّي فيها نداء الخارج فعلاً ويمثل حاضر عطيته، لكنه تجاوزه فعلاً، يبدأ الماضي بمجرد أن يتجاوزه ما حدث. ومن ثم إمكانية الماضي النهائي: ليس انتظار ما لا يمكن أو لا يجب أن يحدث (لأني أستطيع، بالتعريف، انتظار كل شيء دائماً)، بل التأيُّم النهائي لكل خارج وتقوية الانتظار كما هو («عدم انتظار أي شيء من الحياة»). لا يجمِّع الماضي، في الاختزال الغرامي، كل حاضر قديم في الذاكرة؛ بل يلغي انغلاق الانتظار. ولا يخزن المعطى من قبل، بل ينعي كل إمكانية لحدث جديد وكل إمكانية لانتظار الجديد. باختصار شديد، لا يحتفظ بالحواضر المنقضية، بل يحتوي المستقبل. يصير الماضي منقضياً، أي ليس تدبير الغائب (الذي ينتمي خصوصاً إلى الانتظار والمستقبل)، بل رقابته، تسجيل أن الانتظار منذ الآن قد ولّى. لا يحتفظ الماضي، في الاختزال الغرامي،

بالحاضر في شكل ماض أو كارث؛ بل يلغي غياب الغياب الحقيقي ذاته، أي غياب الانتظار والغياب الغرامي. مناط ذلك أن الحب لا ينتفي عندما يختفي المحبوب، بل عندما تختفي الحاجة وغياب المحبوب ذاته، أي عندما ينقص النقصان نفسه. يُقبر الماضي الأموات الذين ماتوا من عدم انتظار أي شيء، سيظل هذا الماضي منقضياً إلى الأبد، إذا لم يعد ممكناً انتظار الخارج، ولم يعد قادراً على المرور؛ فإنه سيظل، في المقابل، عند الاقتضاء مؤقتاً طالما يمكن أن يأمل انتظارٌ جديدٌ رجوع غياب آتٍ فعلاً. يفتح الحنين الإمكانية، ويمكن أن تغذي الذكرى الانتظار، ويمكن لتجاوزه أن يثير مروراً جديداً لما يحدث. يدوم التاريخ، في الاختزال الغرامي، طالما انتظرت.

هكذا يتحدد المستقبل، طبقاً للاختزال الغرامي، باعتباره زمن انتظار الخارج حيث لا يحدث شيء؛ ويتحدد الحاضر باعتباره الزمن الذي (يحدث) يمر فيه الخارج ويخلق حضور مروره؛ ويتحدد أخيراً الماضي باعتباره الزمن الذي يتجاوز فيه الخارج لحظة حاضره ويهجر زمننا على حافة الطريق وحيث يبتعد. في جميع الحالات، يمتد الزمان أساساً وفق نمط الحدث، مثل الوصول غير المتوقع للخارج، والذي لا يعلم أحد يومه أو ساعته، ولا يمكن أن يُعطى لحاضره إلا باعتباره هبةً غير منتظرة وغير مكتسبة. لا يتشكل الخارج، حسب خاصية حدوثه، كظاهرة شائعة أبداً، ومنظمة من زاوية نظر الأنا المتعالي الذي يُفترض أنها مهيمنة، بل يُعطي نفسه تلقائياً عبر التشويه، عندما يفرض على من ينتظره النقطة الخاصة حيث نستطيع رؤية وصوله ونستقبل حاضره؛ يجب أن نتواجد هنا والآن، وبالأحرى هناك حيث يقرر أن يحدث ومتى قرر ذلك. وعليه لن أستطيع أبداً التخلص من الاحتمال الضروري لحدوث الخارج: ليس فقط، من الممكن أن يحدث، أو لا

يحدث (احتمال منطقي من الدرجة الأولى)، بل حتى لو حدث ومن ثم بدا حدوثه ضرورياً («كان يجب أن ينتهي الأمر على هذا النحو»)، فإن هذه الضرورة نفسها يجب أن تتم وفق نمط الحدوث، وبالتالي وفق احتمالية ضرورية (احتمال من الدرجة الثانية). إني أسكن، حينما أنتظر، فيما يمكن أن يحدث لي من الخارج، الذي من دونه لا يهمني أي حاضر أو ماضٍ.

7- الإنّية

يجرد الاختزال الغرامي كل هوية من ذاتها تلك التي تتأسس على فكر الذات. لكن عندما أكون في وضعية التساؤل: «هل أنا محبوب؟»، ماذا أكون؟ لم أعد ذلك الكائن الذي يوجد باعتباره يحقق وجوده عبر القول، أو الفكر؛ لأن هذا اليقين نفسه بالضبط لا يحررني من الغرور الذي لا يتطلب بدوره يقيناً، بل تأميناً لا يأتيني إلا من الخارج (الفصل 3). عندما أقول: «هل أنا محبوب؟»، لا أعلم بذلك من أنا، لكني أعلم على الأقل أين أنا: أوجد هنا، أو بالأحرى هناك حيث يلاقيني السؤال الذي أضع (على نفسي)، هناك حيث أشعر بالغرور الذي يراودني، هناك حيث سيأتيني (أو لا) النداء من الخارج. أنا هناك حيث يؤثر فيّ ما يلامسني، ومن ثم هناك فعلاً حيث أؤثر في نفسي. أنا لست هناك فعلاً حيث ألمس شيئاً آخر غيري (حيث أفكر فيه وأقصده وأبنيه)، بل هناك حيث أشعر بنفسي ملموساً ومتأثراً ومصاباً. عندما أضع على نفسي (داخلي وباعتباري) السؤال: «هل أنا محبوب؟»، أنكشف بامتياز في وضعية من يتعرض للمس ولحساسية الإصابة: الحقيقة، إما أن هذا السؤال يحتمل جواباً بنعم - الغير يحبني - وحدوثه يؤثر في أعماقي؛ وإما يظل بلا جواب إيجابي - لا أحد يحبني حسب علمي - وهذا النفي يؤثر في أعماقي.

يعين السؤال: «هل أنا محبوب؟» إذاً النقطة التي أكتشف فيها تأثري باعتباري كذلك، وباعتباري أنا لا تقبل الاستبدال. لا أستطيع تخطي هذه النقطة، هذا الهنا الذي يأتيني من هناك، ولا أستطيع مفارقته أو الابتعاد عنه؛ لأنه حيثما أذهب سأجد نفسي فيه مرة أخرى ودائماً. لست الكائن الذي أكونه عبر الفكر في الاختزال الغرامي، بل أنا هناك حيث أجد نفسي، هناك حيث يؤثر في الخارج الممكن - أنا هنا حيث أوجد فيأتي السؤال: «هل أنا محبوب؟» ليزحزحني. إنني هناك - ليس هناك حيث الموجود (دا-زاين) (Da-sein) بل هناك حيث يمكن أن يحبوني أو لا يحبوني. إن الهناك الذي يتلقاني ويحتجزني لا ينجم إذاً فعلاً عن الوجود (''أن أكون أو لا أكون''، هذا ليس هو السؤال)، بل عن حب ممكن (''هل أنا محبوب أم لا؟'' هذا هو السؤال).

يبقى أن نحدد بدقة هذا الهناك، حيث يؤثر فيّ الخارج. نستطيع أن نحدد هذه النقطة المتوخاة بواسطة ظاهرة مميزة تُعرف باسم اللحم. يقابل اللحم الأجسام الممتدة في العالم الفزيائي، ليس لأنه يحس ويلمس الأجسام، في حين أن الأجسام لا تحس، حتى عندما يحس بهم اللمس، بل خصوصاً لأنه لا يلمس الأجسام إلا عندما يحس بذاته وهو يلمسها بقدر ما، بل أكثر من ذلك، وهو لا يحس بها. لا يمكن للحم أن يحس بأي شيء دون أن يحس بذاته ويشعر بإحساسه (ملموساً، بل متألماً مما يلمس)؛ قد يحدث أن يحس عبر الشعور بذاته ليس باعتباره حساساً فقط، بل محسوساً أيضاً (مثلاً، عندما يلامس أحد أعضائي عضواً آخر من لحمي الخاص). في اللحم، لا يتميز الباطن (الحاس) عن الظاهر (المحسوس)؛ إنهما يختلطان في شعور وحيد، أي الشعور بالإحساس الذاتي. وعليه لا يمكنني أبداً أن أضع مسافة بيني وبين لحمي، وأن أتمايز عنه، وأن

أبتعد عنه، ولا حتى أن أغيب عنه. إن كل محاولة للابتعاد عنه (بالنية الزائفة للتخلص منه) ستساوي، إذا تجرأت على إنجازها، قتل نفسي لأنه يتوجب عليّ الابتعاد عن ذاتي والتخلص منها وصرفها. هكذا عندما أحوز اللحم أشغف بنفسي. لا أحوز اللحم كما لو كنت فعلاً أتوافر على الهنا قبلاً بحيث يمكنني أن آتي انطلاقاً منه نحوه وجعله ملكي؛ إني لا أحوز اللحم إلا عندما أحوز - كما يحوز الإسمنت: عبر تجمدي إذا جاز القول وباعتباري أنا نفسي؛ عندما أحوز اللحم أصل للمرة الأولى إلى الموضع الذي أنا هو - الهنا حيث سيصير من الآن فصاعداً ودائماً بإمكان كل كائن من العالم أن يصلني. أنا هنا حيث من الممكن بلوغي - لا يمكن بلوغي إلا حيث حزت اللحم، وحيث ينظر إلي باعتباري لحماً. أنا هنا حيث يعرضني لحمي، بل هناك حيث يسند إليّ السؤال: "هل أنا محبوب؟"؛ وحدها حيازتي للحم تسند إلي الإنّية.

في هذا اللحم الذي أمتلك، يتعلق الأمر بطبيعة الحال هنا أيضاً بأسلوب التفكير: أفكر في ذاتي عندما أحوز اللحم، حتى إن لم أعد أفكر في ذاتي وفق التمثل أو الفهم. أفكر في ذاتي عبر الإحساس بها ووفق أسلوب الإحساس، عبر فورية تلغي كل مسافة خاصة بالتمثل؛ ومن ثم بخلاف الفكر الخاضع لأسلوب الفهم. يتم فكر الفهم في الواقع وفق العام، ويشتغل على القابل للتعميم، ويعمل وهو يعمِّم. هكذا يفترض الفهم دائماً إمكانية فهم أسبابها وأدلتها من قبل المتلقي والمرسِل على حد سواء؛ بحيث يمكن - وفي الحوار العقلاني يجب - تبادل الأدوار؛ يجب على الاستدلال نفسه، إذا أراد أن يستحق طموحه إلى الحقيقة، أن يتكرر، ومن ثم يصدّق من قبل الكل ، أي من قبل أي كان. من هنا أفضلية الفهم في النقاش العقلاني: وحدها هذه الصيغة

العقلانية تستطيع الإقناع بلا عنف لأن كل دليل ينتمي إلى من يفهمه ومن يبتكره على حد سواء. نتيجة ذلك أن فكر الفهم لا يتبدى إلا بشرط صريح مفاده عدم محاباة الأشخاص وعدم التفرد (وهو ما يميز الخطاب العلمي والقانوني عن قول الشعراء والكتاب واللاهوتيين، بل أحياناً عن قول الفلاسفة). بعبارة أدق، يتوجه فكر الفهم إلى الكل لأنه لا ينتمي إلى أحد ولا يعيّن أي مؤلِّف، لكنه يقدم نفسه للتملك من قبل كل من يستدلون بواسطة الفهم. إنه يدين بكَماله إذاً لرفضه التفرد.

تسندني حيازة اللحم، عكس ذلك، إلى هنا (في الحقيقة إلى هناك) غير قابل للاختزال ولا تسمح لي إلا بقول يفرِّدني إلى أبعد إنية؛ لا أستطيع ولا يجب أن أتلفظ فعلاً بقول الإنية - لأنه ألا يمكن أن يكون كل ما سأقوله قد قاله غيري أو قاله فعلاً عدد لانهائي من الأغيار، ومن ثم أذوب تواً في خطاب شائع؟ إذا لم أستطع قوله إلا عبر التفوه به، فلن يتبقى لي إذاً بلا شك سوى تلقيه عبر سماعه، أو على الأقل انتظار سماعه. لا أنتجه مادمت أتركه يعمل ويتم في ذاتي، أي فعل باطني. ذلك أن وضعي للسؤال: "هل أنا محبوب؟"، في الاختزال الغرامي، لا أقوله كسؤال أستطيع أن أختاره من بين ألف سؤال آخر ("من أنا؟"، "ماذا يمكنني أن أعرف؟"، ماذا يجب أن أفعل؟"، "في ماذا يمكن أن آمل؟"، "ما هو الإنسان؟"، بل "كيف يمكن أن أكسب قوتي؟"، "كيف أعيش سعيداً؟" إلخ)، بل باعتباره السؤال الذي يناولني لذاتي والذي أشعر عبره بعمق حوزتي للحمي، باختصار، باعتباره السؤال الذي يقولني لذاتي قبل ومن دون أن أجيب عنه - لأنه يمنحني الهُنا خاصتي - أو بالأحرى، من زاوية نظره، الهنالك خاصتي.

لقد سلمت بضرورة الشك (الفصلان 2-1)، وعندما دخلت الاختزال الغرامي، اعترفت أن الشك لا يتعلق أولا بيقين مواضيع أو

كائنات العالم (كما تريد ذلك نظرية العلم)، ولا حتى بيقين وجودي الخاص (كما تريد ذلك الميتافيزيقا)، بما أن كليهما يسقطان فعلاً تحت وطأة الغرور الذي يعكس بنجاح دائماً سؤال: "ما الجدوى؟" لقد اكتشفت أن الشك لا يتطلب، في النهاية، سوى تأمين أناي في سلبيتي الأصلية؛ وأن هذا التأمين لا يمكن أن يُتلقى إلا من الخارج وليس من الأنا (الفصل 3). وعليه، سلمت بأن لا سؤال يؤثر فيَّ بشكل جذري أكثر من ذلك الذي لا يسألني: "هل أكون عبر التفكير؟"، بل "هل أنا محبوب - من الخارج؟". باختصار شديد، لم يعد السؤال هو: "أن أكون أو لا أكون"، بل "هل أنا محبوب - من الخارج؟" فقط (الفصل 4). من المهم أن لا نحاول الإجابة عن هذا السؤال بتسرع، لا أستطيع الجواب عن هذا السؤال لأنه يضعني بالضبط موضع سؤال. ليس بمقدوري إلا أن أنتظر منه جواباً، باعتباره حدثاً خالصاً، يفرض ذاته - إذا حدث فعلاً - عليّ كحدث غير متوقع لا يخلق لي حاضر حضوره إلا عبر فرض تشويهه عليّ - عبر فرضه عليَّ أن أنظر إليه من الزاوية التي قرر لي، لكن من دوني. يجب إذاً أن أقيس ما يمنحني فقط، عندما لا يعطيني سوى سؤاله الذي لازال بلا جواب. ومع ذلك، من الآن فصاعداً، لا يُعطيني لا شيء: إنه يؤمِّن لي أولاً الهُنا الممتنع الاختزال في المكان (الفصل 5)، ثم حاضراً معطى في الزمان (الفصل 6)، وأخيراً اللحم الذي أحوز فيه إنّيتي (الفصل 7). غير أن لاواحد من هذه المعطيات ينتمي إلي أو يصدر عني؛ كلها تأتيني وتحيلني في اللحظة ذاتها التي تسندني إلى فعليتي الممتنعة الإنابة. ما الذي أستطيع منذ الآن التفكير فيه بحق؟ لا شيء باستثناء التأمين الذي أبحث عنه، وحيث إنها تتجاوز كل يقين، فلا يمكنه أن يأتي إلا من الخارج، وليس مني إطلاقاً. كل جواب سأقدمه لنفسي بنفسي سيُضِلُّني.

كل من لنفسه، يكره نفسه

8- الفارق والتناقض

هكذا، لا شيء ولا أحد، في الاختزال الغرامي، يطمئنني - أنا المحب الذي صرته فيه - ماعدا نفسي التي لا تستطيع ذلك بالتعريف. عندما أقبل الاستماع إلى سؤال: "هل أنا محبوب؟"، فكأني فتحت تحت قدمي هاوية لا أستطيع ملأها أو عبورها ولا حتى سبرها - هاوية أجازف بتوسيعها أكثر عبر تطوير منطق السؤال: "هل أنا محبوب - من الخارج؟" لأن التساؤل "هل أنا محبوب؟" لا يمكنه أن يتلقى في الواقع جواباً (إذا أمكنه ذلك فعلاً) إلا إذا أتاني من الخارج وليس مني؛ إنه يسندني إذاً بلا رجعة إلى التعلق بما لا يمكنني أن أتحكم فيه أو أثيره ولا حتى أن أتصوره، أي غيري، ومن المحتمل الغير بالنسبة إليّ (alter ego)، إنه في جميع الأحوال مكون غريب آتٍ من حيث لا أدري، ليس منّي على أية حال. والحال أن البحث عن اليقين («مما أنا متيقن؟») يمكن أن يأمل فعلاً في قيادتي إلى نفسي، عبر تأكيده لي على الأقل أنني موجود وإن كنت أخطئ دائماً، إن طلب التأمين (هل أنا محبوب - من الخارج؟») ينفيني نهائياً خارج ذاتي: لأنه، حتى لو انتهى عند الاقتضاء إلى تأميني ضد خطر الغرور («ما الجدوى؟») عبر

طمأنتي بأنني محبوب، فإنه سيسندني بالأحرى إلى هذه «النحن» (أياً كان) التي لن أكونها أبداً والتي ستظل دائماً غرابتها، رغم ذلك، أكثر حميميةً لنفسي من نفسي. إن هذا الذي يمكن أن يطمئنني يفترض هو نفسه أن يستلبني. باختصار شديد، يمكن لليقين أن يقودني من جديد إلى ذاتي لأني أحصل عليه بواسطة الطرح، مثل ظاهرة فقيرة، في حين أن التأمين يبعدني عن ذاتي لأنه يفتح فيّ البون عن الخارج. سواء ظل طلباً فارغاً أم غمرني بإسرافه، فإنه يسمني دائماً بالنقص، نقصي. عندما نبست بسؤال التأمين نفسه، صرت بالنسبة إلى نفسي نقصاً.

من المؤكد أنني موجود حقاً، بل إنني موجود يقيناً، كلما فكرت فيه ودائماً؛ ومع ذلك أجد نفسي من الآن فصاعداً بشكل محتوم في مقام الاختزال الغرامي حيث لا أستطيع الانفلات من سؤال «ما الجدوى؟»؛ لكي أقاومه، أو أسمعه فقط، يجب أن أبحث تواً عن التأمين («هل أنا محبوب؟»)؛ والحال أن هذا التأمين لا يمكن أن يأتيني، بالتعريف، إلا من خارج سابق تماماً عليّ ومغاير لي وغريب عني، ينقصني ويحددني بواسطة هذا النقص عينه. ومن ثم المبدأ: أنا موجود، إذاً أنا ناقص. هكذا، طالما بحث الأنا عن اليقين، يستطيع أن يحلم ببلوغ تحصيل حاصل (أنا أفكر، إذاً أنا موجود وأنا موجود بمقدار ما أفكر فيما أفكر فيه)، وعليه، عندما يقصد الأنا مواجهة الغرور (الذي يقصي وجوده عبر إنذاره بالسؤال «ما الجدوى؟»)، يجب أن يسلم بغيرية أصيلة، أصل يغايره - لا أطمئن لنفسي إلا انطلاقاً من الخارج. يجب أن نمسك، مع ذلك، بهذا التناقض بقوة باعتباره الخيط الموجه الوحيد الذي بقي لنا.

لا يمكن تجنب هذا التناقض والبون بسهولة بواسطة مغالطة أو عقل سليم، إذ يتعلق بموقف مبدئي: عندما يتعلق الأمر بالتساؤل:

«هل أنا محبوب - من الخارج؟»، لست المبدأ ولست في مبدأ ذاتي. لكي نتحقق من المسألة، لنر إن كان بمقدورنا رغم ذلك إنكار هذا التناقض أو هذا البون. ألا يمكننا أن نعود، في نهاية المطاف، إلى دليل أبسط وأكثر معقولية؟ لنعمل كالآتي: لا يحرمني الاختزال الغرامي بالضرورة من التأمين ولا يتركني بلا دفاع أمام سؤال: «ما الجدوى؟»، شريطة أن أجيب بنفسي عن السؤال: «هل أنا محبوب؟». سأقول مثلاً، إنه حتى لو لم يطمئني أحد (بأنه يحبني)، أنا على الأقل، وأنا في النهاية، أحب نفسي فعلاً، أنا أحب نفسي وهذا كافٍ. الحقيقة لا شيء أقرب من الذات أكثر من الأنا المختزَل، المحايث تماماً للذات، محايثةً صارت أكثر عينية بواسطة العزلة الرهيبة التي يحدثها الاختزال الغرامي. أنكشف لنفسي مُختزَلاً إلى أنايَ أكثر نقاءً، منصهراً في معدن جديد، نواة فردانية كثيفة جداً إلى حد لن يستطيع أي تفاعل نووي أن يشطره أبداً، أو يفرقني عن ذاتي. لماذا نستبعد أن هذا الأنا المُختزَل بصرامة يستطيع، من دون اعتماد أي غريب، أن يكفي لمحبتي ومن ثم طمأنتي على نفسي؟

ألا يتعلق الأمر هنا أيضاً بالمثال، المضمر أو المطلوب، في حكمة الفلاسفة: تحصيل سعادة الذات بالذات، وإشباع الذات بالذات وحدها، الاكتفاء بالذات؟ لا تهم الوسائل التي يمكن أن تتنوع (استبعاد الأهواء الخارجية للعودة إلى الذات، استحسان الاستعمال الجيد لحرية الإرادة الخاصة، الانخراط في الضرورة الكلية إلى حد امتلاكها... إلخ)، لأن الأمر يتعلق دائماً بحب الذات، أو إذا لم يوجد حب الذات، أن لا يتوقف على أي كان، بحيث يتحمل ذاته، ويستبدل الاكتفاء الذاتي، بطريقة مثلى، بمنافسة الغريب، باختصار شديد، التأكد من أن كل واحد لنفسه. يكفي الأمر الإلهي («اعرف نفسك

بنفسك!») الذي يدعم طموح الفلاسفة، بشكل كافٍ للتخلص من سؤال «هل أنا محبوب - من الخارج؟» - إذا لم نستطع إخماده نهائياً. ربما لا يكمن المشروع الفلسفي برمته سوى في الزعم بأن النتيجة تظل، من الاختزال المعرفي إلى الاختزال الغرامي، جيدة. ينطلق الأنا من ذاته، بل قد ينطلق من ذاته إلى ذاته؛ وتجمع العودة نقطة الانطلاق ونهاية المطاف؛ ستضمن نزعة الأنا وحدي للوعي الاستقلالية بلا تمهيد، إلى حد حب الذات.

تتلقى حكمة الفلاسفة، فيما يخص هذه النقطة - لمرة واحدة - تأييد الحكمة الشعبية التي تدعي بدورها بلوغ هذا المثال الوحيد: لن يكون لي واجب أعظم من الاعتناء بنفسي، عبر تدبير إشباع رغباتي وصحة بدني وسكينة نفسيتي، باختصار عبر توفير شروط عيش تسمح لي بمقاومة التساؤل «ما الجدوى؟»، بل التي تجعله تافهاً، ولا طائل وراءه بدوره. يجب أن أعتني بنفسي، «اعتن بنفسك» (Take Care)، لأنه إذا افترضنا أن لا أحد سيقوم بذلك غيري، أو يهتم بأناي، فمن سيكترث بذلك؟ (Who Cares). عندئذ سيصير هذا الاعتناء بالذات من قبل الذات بالتحديد واجباً أخلاقياً («يبدأ الإحسان المنظم بإحكام بالذات»)، فإذا أخللنا به عرّضنا للخطر كل واجب تجاه أي كان؛ لأنه بسبب خطئي، سأكون قد مررت بالخسائر والأرباح («الزمن بالنسبة إليّ»، «كل واحد لنفسه»). إن الوسائل المُعدَّة لمثل هذه الأخلاق متوافرة بشكل كبير؛ وعندما تعوزنا - إذا لم أتمكن من إشباع ذاتي بشكل مباشر من ذاتي- يظل أمامنا الاستبدال. هكذا تُحدِث المحاكاة الاجتماعية غيري (أنوات غيري)، معشوقين (اسم على مسمى)، أسعد مني وأستطيع أن أحب نفسي بنفسي بشكل مباشر من خلال انتصاراتهم؛ أو على الأقل الاحتفاظ بإمكانية حب نفسي بنفسي،

بالأسلوب الذي يزعمون تحقيقه؛ يكفيني أن أقلد بشكل هامشي نماذجهم - ولما لا أبلغ، بفضل الكذب إلى نفسي؟ لإشباع السؤال: «هل أنا محبوب - من الخارج؟» يكفي أن أتطابق مع صورة أولئك المحبوبين من قبل الكل كي يحبني الكل بشكل وهمي، وأن أنتهي، في النهاية، أنا أيضاً إلى محبة نفسي بالتفويض. ستؤمن التنشئة الاجتماعية المجهولة لوعيي بلا تمهيد استقلالية الحب الذاتي.

لماذا سأحتاج فعلاً، وأنا قوي بهذا الاتفاق، إلى الغير ليحبني ويؤكد لي أنني محبوب، مادمت سأكون محبوباً من قبل ذاتي؟ والحال أنه، وبشكل غريب، بمقدار ما أستطيع على الأقل ادعاء إيجاد معنى للصيغة «أحب نفسي بنفسي»، بمقدار ما يظهر بوضوح من العبث، بل من السفه، تصريفها؛ أشعر حدسياً أنني لا أستطيع قول ولا حتى فهم صيغ من قبيل: «لقد أحببت نفسي بنفسي»، أو «سأحب نفسي بنفسي». لماذا هذا الانزعاج؟ بلا شك لأن البداهة الهشة لعبارة «حب الذات» لا تظل سليمة إلا طالما حافظنا لها على البنية الاسمية، وكذا المجردة والخالية من المحتوى الشخصي، من أجل تحييدها. غير أنها تنكث باستحالتها أو تناقضها الإنجازي، بمجرد أن نفعِّلها عبر إسناد فاعل واقعي إليها: مناط ذلك، من يستطيع القول بقصد ووعي: «أحب نفسي بنفسي»؟ كيف له أن يتحقق من دلالتها؟ في ماذا يكمن فعل إنجازه؟ تزداد الصعوبة عندما نشرع في تصريف هذه الانعكاسية إلى الماضي («لقد أحببت نفسي بنفسي») أو في المستقبل («سأحب نفسي بنفسي»): ما الذي فعلته إذاً ولم أعد أفعله الآن، أو ما الذي سأفعله والذي لا أفعله الآن؟ علاوةً على ذلك، إذا تعلق الأمر بعلاقة أناي بأناي، علاقة يفترض أنها هوية مباشرة، كيف لها أن لا تظل دائمة، وكيف تمكنت من توقيفها («لقد أحببت نفسي بنفسي»)، أو الشروع فيها («سأحب نفسي بنفسي»)؟ من الممكن أن

لا يكون للصيغة دلالة. يجب أن نرى في هذه الصعوبة اللغوية علامة على استحالة المبدأ: يمكن ادعاء حب الذات، لكنه مستحيل التحقق.

9- استحالة حب الذات

يجب إذاً أن نتفحص البداهة الهشة التي يفترض حب الذات من قبل الذات: أنا وحدي فقط كافٍ لمحبة نفسي. كيف تستطيع **الأنا** أن تزدوج، كما يتطلب ذلك طموح التأمين من **الخارج**، مع البقاء هي عينها، كما تفرض ذلك نية حب الذات؟ إذا كان علي أن أحب ذاتي من قبل ذاتي فلا مناص من أمرين: إما أن الأمر يتعلق بأنا واحدة، أو يتعلق بأناتين مختلفتين؛ فإذا تعلق الأمر بأنا واحدة، كيف لها أن تنفصل عن ذاتها لتؤمن من الخارج هذه الأنا التي يفترض أن تصير مغايرة لذاتها؟ لا يمكن لأنا واحدة ملتحمة أن تصير غير ذاتها للحصول على تأمين يجيب عن التساؤل: «هل أنا محبوب - من الخارج؟»؛ أما إذا تعلق الأمر بغير الأنا، فكيف يستطيع هذا الأنا المغاير أن يؤكد لي أنه يحبني أنا بالذات، طالما أنه يبدو، من الناحية الافتراضية، غريباً ولاأنا؟ لم تتوقف هذه المعوصة، المعروفة إلى حدٍ ما في الميتافيزيقا، عن الاستناد إلى التمييز بين الـ **أنا** التراسندانتالية التي تفكر وترى وتعرف، لكنها تمتنَّع عن أن تُرى أو تُعرف، بل حتى أن تفكر بدقة لأنها لا تعرف ولا تفكر ولا ترى أبداً سوى **الأنا** العينية، الذات الخرساء التي يتحدث عنها دون الاستماع إليها؛ وحيث إن الـ **أنا** الترانسندانتالية تسبق الأنا العينية في بعد تمثلها برمته، فيستحيل بالمطلق أن تتماثل معها؛ مرد ذلك إلى أنه إذا كان التمثل يسمح للأنا بالإشراف على ما تعرف، فإنه يمارسه عليها أولاً باعتبارها أقرب الغرباء إليه. والحال أن هذا الانفصال الذي يُقبل على وهن في مقام المعرفة يصير عبثياً في مقام الحب.

وذلك لأسباب ثلاثة على الأقل: أولاً، لأنه إذا كان علي أن أحب ذاتي باعتباري أنا مغايراً، فيجب أن أتقدم على ذاتي؛ فأولئك الذين أحبوني في الأصل (مبدئياً والديَّ) لم يستطيعوا ذلك إلا لأنهم سبقوني، فأحبوني حتى قبل أن أبلغ مرحلة تلقي محبتهم؛ أُحببت حتى قبل أن أوجد، فكنت بذلك مسبوقاً بالجواب عن السؤال «هل أنا محبوب؟» الذي لم يكن بمقدوي وضعه بعد. غير أن هذا السبق الزمني ينجم عن بنية هذا السؤال نفسها الذي يعني دائماً «هل أنا محبوب من الخارج؟» ويستلزم أن يؤشر إلى حد خارجي تماماً عما ينتظره الحب الحقيقي، أي الغير. إذا توجب علي بالصدفة أن أمارس مهمة محبة ذاتي، فعليّ إذاً أن أتحمل الادعاء الذي لا يصدق بأني سابق على ذاتي. ليس أن أحب ذاتي قبل ذاتي فقط، بل أن أحبها بحب أصلي حقاً، أي أقدم مني ومن كل ما يمكنني إنتاجه.

ثم لكي يحوز الجواب عن السؤال: «هل أنا محبوب؟» أدنى حظ في جعلي أقاوم ريبة «ما الجدوى؟»، يجب أن يحصل على قناعتي التامة. وهو ما يستلزم أولاً أن أسلم بأمر أني محبوب من الخارج؛ ثم على وجه الخصوص أن أسلم أن قرار (حب ذاتي) لا تساوي الغرور فقط، بل تتجاوزه بالقوة والإقناع، الذي يصدمني بسؤال «ما الجدوى؟» القاتل. يجب على هذا الحب الافتراضي، الذي لا أعلم بعد إن كان موجوداً أو ما هو، أن يطمئنني مع ذلك بعيداً عن كل انتظار، أي أن يلبسني معطف سلطة بلا مقياس مشترك مع ما أنا عليه ومع ما يمكن أن أصيره؛ لأن مقياس هذا الحب يستوجب أن نحب بلا مقياس، أي بلا مقياس مشترك مع ما أنتظر وأتخيل وإلا لن أعتقد فيه. ويظل الحب، ماعدا حالة إفراطه، ناقصاً. وعليه، من دون هذا التعالي على نفسي وعلى انتظاري للغير الذي يُفترض أن

يُحبني، فإن كل حب مقايِس ببساطة للغرور لا يعمل سوى على تقوية السيادة. نعلم جيداً هذا الوضع: قد يعرض أن أقول أمام شخص يدعي أنه يحبني: «لا أحد يحبني». كيف لي أن أنكر بهذه الشاكلة ما يقوله لي؟ لأنني أظن في الواقع: «ما الجدوى من حب مثل حبك؟»؛ لا يكفيني في الحقيقة، للتأكد من أنني محبوب والاقتناع بذلك، أن يحبني قريني ومثيلي، هو الذي يفتقر إلى التأكد مثلي بالمقدار نفسه، ويخضع للغرور مثلي، ومجرد من الحب (تجاه ذاته وتجاهي وتجاه أي كان) بمقدار ما هو حالي أنا نفسي. إذا كان يتوجب علي بشكل غريب أن أطالب بمحبة ذاتي، فعليّ أن أوفر لنفسي سلطة تتجاوز بكثير انتظاري ونقصي الخاصين، ليس من أجل حصولي على التأمين فقط، بل بالخصوص لتثبيت هذا التأمين نفسه. لا يكفي جواب إيجابي واحد على السؤال «هل أنا محبوب؟»، وحده الإسراف الذي يفاجئ ويتجاوز يكفي. يجب إذاً لكي أحب نفسي أن أتعدى نفسي بغية احترام مقياس الحب الذي لا يمتلكه. ألزم نفسي **بإسراف نفسي على نفسي**. لكنه يستطيع أن يطيل قامته؟

أخيراً، وعلى وجه الخصوص، ماذا يعني، إذا كان ممكناً التفكير فيه، بُعْد نفسي عن نفسي كما تستلزمه المغامرة التي أحب فيها نفسي؟ من المؤكد أني أستطيع مزاوجة ذاتي والتماثل مع نفسي أيضاً بلا تناقض، عندما تنخرط الأنا المعنية بالأمر في نظام فكر الفهم؛ أستطيع خلال لحظة أن أفكر في ذاتي باعتباري غيراً، بل كموضوع آخر، ثم أستعيد نفسي تواً في اللحظة الموالية، باعتباري مماثلاً لهذا الفكر عينه؛ أستطيع أن ألعب دور أنا عينيّ، كما يمكنني أن ألعب دور الأنا الترانسندانتالية. باختصار، أستطيع في الفكر أن أخلق بَوْناً بين أنا وأناي، لكي ألغيه فعلاً. غير أنه لا يتعلق الأمر أمام السؤال «هل أنا

محبوب - من الخارج؟» بأنا (كأنا ترانسندانتالية) أفكر في ذاتي (كأنا عيني)، بل يتعلق بمحبتي. والحال أن فعل الحب لا يفرض خارجانية مؤقتة، بل حقيقية تدوم بالقدر الكافي الذي يسمح بأن نتجاوزها حقاً. يتطلب فعل الحب المسافة وقطع المسافة. يتطلب فعل الحب أكثر من مجرد مسافة مصطنعة، أو محفورة حقاً، أو مقطوعة حقاً. يجب أن تنجز الأفعال، في مأساة الحب، بشكل فعلي على طول المسافة، أي الفرق، والذهاب، والمجيء، والعودة؛ وهو ما يمكن أن أنجزه بلا تناقض في نظام الفكر ثم أتماثل مع فكري بواسطة هذا الفكر عينه والتمايز عنه، وأولد نفسي في الحضور وفق الفكر أو أضع نفسي بين هلالين، أن أشك في وجودي أو أبرهن عليها لنفسي بواسطة الفكر كل هذا يصير عبثاً في المجال الذي يسمع فيه السؤال: «هل أنا محبوب - من الخارج؟». يتعلق الأمر هنا بفعل الحب، وعليه هناك مسافة وخارج مازال أكثر فعليةً وجديةً وصبراً ومعاناةً من النفي الجدلي - ومن كثير غيره، من دون مسافة هذا الخارج لن أُحَب أبداً. وبالتالي لا يمكنني أن أحب نفسي - إلا إذا تهت في الوهم المعتوه المتجلي في تخيلي خارجي الخاص.

هكذا، إذاً لم أستطع استباق نفسي، أو الإسراف على نفسي، أو قطع المسافة، فلن أستطيع التفكير أو إنجاز الصيغة «أنا أحب نفسي».

10- وهم البقاء في الوجود الخاص

ومع ذلك نعترض أيضاً، بقول أن هذه الاستحالة تظل شكلية، إنها لا تواجه واقعةً كثيفةً، أنشأتها مبدئياً الميتافيزيقا، كل من لنفسه يحب أولاً نفسه ويحبها إلى أبعد حد.

أحب قريني أكثر من الغريب عني، وصديقي أكثر من عدوي،

وأخي أكثر من ذي القربى البعيد، زوجتي أكثر من أخي، وأخيراً أحب نفسي أكثر من زوجتي. ليس لهذا التدرج أي معنى لأن القطع المطلق سيجعل تواً هذه السلسلة غير متجانسة: أحب نفسي بحب لا ينسجم ولا يشبه أنواع الحب التي أكنها عند الاقتضاء لهذا الشخص أو ذاك، مادام لا ينافسها، بل يجعلها ممكنة. لن أجازف بنفسي عندما أحب الغير رغم الحب الذي أكنه لنفسي، بل بفضله، لا يمكنني أن أعطي، الكل يعلم ذلك، إلا ما أملك من قبل، وما ملكته وصنته. وحدها النزعة الأخلاقية للزهد يمكنها أن تطالب بنزع الحب من الذات (أي الوجود) الذي يمكن أن أكنه للغير، لأنه في المقابل لن أحب أبداً أي شخص إذا لم أتمكن من محبة نفسي أولاً، وإن كان بأدنى قدر. إني أحب نفسي في وجودي لأجعل ممكناً ليس ذاتي فقط، بل كل ما يكون هذا الأنا شرطاً لإمكانيته، بل مركزه: شبكة المبادلات والمحادثات والاحتفاظات والمصالح والعواطف التي تجعل من حياتي بين ذاتية نهائية، إما فقيرة أو غنية، نزاعية أو اتفاقية، غير أنها في جميع الأحوال تُفتح بالحب الذي أكنه أولاً لنفسي. لا تستطيع أي أخلاق شيئاً حيال ذلك.

لنسلم أن الاستحالات الشكلية تتعثر بهذه الواقع الفعلي وأنه مشروع، وأنني أحب نفسي إلى أبعد مدى. لا نستطيع إثبات هذه الواقعة المفترضة - أحب نفسي إلى أبعد مدى - إلا باعتبارها تطور دائرية الـ **أنا أفكر**: إني متمسك بذاتي وأتبدى بواسطة الأنا باعتباري قرين إلى أبعد مدى، إلى حد أني أمتلكها، وأني ملك لها، وأني مختلط بها. ينجم عن هذا الانتماء المزدوج انخراط كل شخص في ذاته - كل واحد لنفسه، حب هذه النفس - يفرض هذا الحب من قبل كل واحد لنفسه ذاته باعتباره الحب الأول الممكن، حب الذات الأول الممكن،

ومن ثم الوحيد: الحب بالمعنى الحقيقي، حب ما هو خاص، الحب الخاص؛ يبدأ الحب المنظم بشكل جيد بالذات لأنه يبدأ بأول كل واحد لنفسه؛ إننا لا نناقش الأنانية الأصلية، بل ننجزه يومياً في كل لحظة، وكل مذهب في الحب، حتى لو كان غيرياً، يبتدئ بها. من المحتمل أن تقدم المطالبة بحب النفس، ما وراء هذه الاستحالات الصورية، معنى أكثر جذرية: يتعلق الأمر بانعكاس مطالبة أكثر أصلية في الوعي، ليس نفسياً، بل معرفياً، تتعلق بالبقاء في الوجود الخاص. سيصبح حب الذات إذاً المؤشر البسيط، الذي قد يكون غير مفهوم إذا اقتصرنا على المنطق، على إلزام مُكرِه بشكل مغاير يتعلق بالكائن باعتباره كائناً.

بعبارة أخرى، لا كائن يستطيع أن يوجد من دون أن يكد بشكل تام من أجل الاستمرار في الوجود. يستلزم الوجود، بالنسبة إلى كل كائن، **جهد الاستمرار في وجود الخاص** (conatus in suo esse perseverandi)، يتطلب الوجود أن تكون دائماً وبكل قوة؛ يتطلب الوجود ضرورة الوجود بلا تحفظ، وبلا شرط وبلا حدود وبلا نهاية. لا يهم إن كنت أستمر في وجودي بأسلوب فعّال إلى حد ما (مع فكرة مطابقة لقراري بالوجود)، أو سلبي إلى حد ما (مع فكرة غير مطابقة لما يحدث لي)، يكمن الأساسي فقط في كوني أستمر في الوجود وأن أناي، مهما كان نمط وجودي، موجودة. إن ما نسميه حب الذات يعكس بذلك فقط، في الوعي وفي تمثله للرغبة، ضرورة ترانسندانتالية لا تقبل التقادم؛ وعجزنا عن التفكير فيها من دون السقوط في التناقضات يبرهن فقط على أن التناول السيكلوجي (حب الذات) يظل بعيداً عن التفكير - يكافئ الوجود، بالنسبة إلى الكائن، الحضور ويستدعي المكابدة في الحضور. لكي نحب أنفسنا يجب

في المقام الأول أن نستمر في وجودنا الخاص. الأمران سيان، أي في حضور كل واحد لنفسه.

غير أن هذا الدليل، وإن غيرناه بهذه الطريقة، يواجه عدة اعتراضات تتعلق بالاستمرارية والوجود.

فيما يخص الاستمرارية يجب أن نتساءل أولاً إن كان الوجود يتطلب بالنسبة إلى كل كائن الاستمرار دائماً وحصرياً في الحاضر، ومن ثم مضاعفة الحضور في ذاته، أو إذا لم يتعلق الأمر، في بعض الحالات، بزمنية أكثر تعقيداً ودقة، موجهة نحو المستقبل. يجب أن نتساءل عنه علاوة على ذلك بشكل أدق عندما لا يتعلق الأمر بوجود الكائن بشكل عام، أو بهذا الكائن في العالم، أو خصوصاً بكائن وفق الموضوعية، بل بالوجود وفق نمط الـ **أنا**. عندما يوجد هذا المركز للعالم كلما وجدت (أنا ولا أحد غيري)، وهذا الكائن الذي لا ينتمي إلى العالم (مادام يفتحه)، وهذا الـ **أنا** الذي لا يستطيع أحد أن يحل مكانه (لأنه عندئذ لن يفتح عالمي بدلي فقط، بل سيفتح عالمه بطريقته أمام عالم آخر)، هل يكفي الحضور، حتى المترسخ في الاستمرارية، للإعلان عن نمط الوجود المناسب؟ ألا ينقل جهد الاستمرار في الوجود الخاص بالأحرى، بسذاجة وعنف نمط وجود أولي، مناسب عند اللزوم لكائنات داخل المجتمع ومادية - مبدأ القصور الذاتي الذي يقر أن كل جسم يظل في حالته (سكون أو حركة) طالما لم يعقه جسم آخر - إلى كائن غير اجتماعي وغير مادي وممتنع الإنابة بأي كائن آخر، إلى هذا الـ أنا الذي أكونه وحدي في كل مرة دون أن يتمكن أي كان من إعفائي من عبئه؟ هل من الطبيعي أن يختزل كلياً نمط الوجود المناسب لهذا الكائن الذي وحده يستطيع قول أنا، الذي وحده لا يقبل أي إنابة، الذي يفرض أن يقرر من تلقاء ذاته، الذي

وحده يفتح العالم، إلى المجهود المبتذل الساعي إلى الاستمرار في الحضور؟ حتى إذا سلمنا أن الـ أنا يستمر في الحضور الوقت الذي نريده، من خلال هذا النمط البسيط للوجود، ماذا سيكون أكثر، أو ماذا سيعرف أكثر عن نفسه باعتباره أنا؟ لا شيء؛ لأن الوجود، بالنسبة إلى الـ أنا، لا يقتصر على تمديد فاعليته فقط، بل أولاً على البقاء منفتحاً على الإمكانية وبواسطتها، ليس الاستمرار في الحضور المكتسب، بل إسقاط الذات في المستقبل غير المتوقع. يستمر الميت كذلك في وجوده، بل لا يتبقى له سوى ذلك. وعليه لا يعني الوجود في جوهره، بالنسبة إلي الاستمرار، بل الانفتاح على الإمكانية.

لكن بالخصوص، ماذا يحدث للموجود إذا تعلق الأمر هنا بي في الاختزال الغرامي، المعرض بذلك للسؤال: «هل أنا محبوب؟» لا يهمني، من الآن فصاعداً تحت الشمس السوداء للغرور (حتى لو زعمت مقاومته بواسطة الحب الذي يفترض أن أكنه لنفسي)، الاستمرار في الوجود، بل لا يهمني الوجود عينه، مادام سؤال الوجود برمته قد صار منذ الآن بين هلالين؟ كيف أستطيع الاكتفاء بالاستمرار في الوجود عندما لم يعد يتعلق الأمر بالوجود، بل بالدفاع عن هذا الوجود ضد السؤال «ما الجدوى؟» الذي يهدمه؟ كيف يستطيع الموجود، حتى ذلك المستمر، أن يطمئنني عندما يتعلق الأمر بتأمين الوجود نفسه ضد الغرور، وتأمين الذات ضد غرور الوجود - باختصار شديد، التأكد من أنني محبوب؟ من جهة أخرى، كيف أستطيع البت في الوجود خصوصاً أن تكون لي القوة الثابتة إذا لم يعد الوجود بالنسبة إلي محبوباً أساساً؟ لأني ربما لا أقدر وجودي المحبوب أيضاً، قد أكره باستمرار وجودي بسبب النفور أو العجز، بل قد أسلب نفسي حق - خصوصاً واجب - إزعاج العالم وأقراني

بادعائي المؤثر الكامن في الاستمرار في الوجود المثير للشفقة. هل العاشق ملزم بالضرورة بمحبة الوجود، ومحبته من أجل، باعتباره يناسبه كعاشق؟ لا شيء مؤكد. ليس على الجسم المادي والكائن في العالم والموضوع أن يقرروا أحقيتهم في الوجود أو في إمكانهم ذلك، إنهم يستمرون في الوجود الأولي لأنهم معفوون من اختياره ومن إرادته، باختصار من محبته. أما أنا فمضطر أن أقرر في ذلك. من المحتمل أن تتمكن الذرة والحجرة والسماء والحيوان، بلا قلق أو تشكيك، من الاستمرارية بشكل طبيعي في وجودها، أما أنا فلا أستطيع ذلك؛ لكي أستمر في وجودي يجب أن أرغب أولاً في الوجود، ولأجل ذلك أن أحب الوجود؛ ولن أستطيع ذلك لأمد بعيد (ماعدا إذا حيَّدت في نفسي ما يميزني عن الذرة والحجر والسماء والحيوان)، إذا لم أحصل على جواب إيجابي عن السؤال «هل أنا محبوب؟». والحال أن (جهود الاستمرار (conatus essendi)) لا يجيب عن السؤال: «هل أنا محبوب؟»، لا يفترض أنه محلول فقط، بل لا يفهمه حتى، لأنه يظل مكبلاً بالوضع الطبيعي.

في مقام الاختزال الغرامي، يفقد سؤال: «أن أكون أو لا أكون؟» بداهته وأسبقيته، بحيث لا يعود للجواب الذي يقدم **جهد الاستمرار في الوجود الخاص** أي ملاءمة. فيُقصى السؤال والجواب لأنهما يمنعان عن نفسيهما حتى فهم التساؤل: «هل أنا محبوب؟»، لأنهما يتراجعان أمام الاختزال الغرامي نفسه.

11- سواء أحببت أم كرهت

لنحاول مع ذلك تجربة أخيرة، هبْ أننا نستطيع، خلافاً لكل منطق، أن نستدعي هنا **جهد الاستمرار في الوجود الخاص**، بل

وتفعيله. يبقى أن نختبر قدرته على تأمين نفسي، بأي طريقة كانت، ضد غرور الموجود. بعبارة أخرى، هل سيجعلني جهد الاستمرار في الوجود الخاص أقاوم الاختبار الذي يفرضه علي سؤال: «هل أنا محبوب؟» يزدوج الجواب عن هذا السؤال، بحسب ما إن كنت أستمر في وجودي، أحببت ذلك أم كرهت (بشكل ضروري)، أم لأني أريد ذلك (بحرية). الحقيقة أن لحظة حريتي تفرض نفسها بلا نقاش، مادام الأمر يتعلق باستمراري في وجودي ككائن، كلاهما في ضمير المتكلم.

لتكن الفرضية الأولى كالآتي: لا أستمر في الوجود لأني قررته، بل لأن الأمر يتعلق بحاجة تحدد نمط وجود الكائن الذي هو أنا. يكافئ الوجود، بشكل عام وبالنسبة إلى كل كائن مهما كان نوعه، الاستمرار؛ ويرجع الوجود إلى الحضور، ومن ثم إلى الاستدامة فيه والتشبث به من دون أن يحتاج حتى إلى إقراره أو إرادته. ولا أمثل الاستثناء لمبدأ يسري على الذرة والحجرة والحيوان وما أنا عليه على حد سواء. ينتج عن ذلك أنه ليس بمقدوري أن لا أجهِد نفسي، بل أستنزفها كي أوجد وأن أوجد بأي ثمن، وبلغة ميتافيزيقية، عبر تمرني سواء بواسطة الأفكار غير المطابقة أم الأفكار المطابقة، سواء بشكل غير فعلي أم فعلي، إما عبر معرفتي بما أفعل أو عدم معرفتي به. باختصار، سأستمر في جميع الأحوال، إما باعتباري بهيمياً أم ملكة الفهم، و«سأبقى» وسأتشبث بالحضور إلى آخر حاضر ممكن، بل إلى أبعد من ذلك، مادمتُ من حيث المبدأ غير مضطرٍ أن أريده أو أختاره. تثير هذه الفرضية اعتراضين جذريين:

أولاً، إذا كان كل موجود، ومن ثم كل أسلوب في الوجود، حتى الأكثر عسراً أو الأكثر دناءةً، يسوغ استمراريتي في الوجود،

أكثر من ذلك يفرضه، إلى أي مستوى من الوجود يجب أن أنزل لكي أستوفي بشكل مطلق مبدأ الاستمرار؟ هل إلى مستوى الشقاء أم إلى الإهانة أم إلى الحيوانية أم إلى الحياة النباتية أم إلى أي دناءة؟ هل يبقى الوجود، الذي سأستمر فيه من حيث المبدأ، وجود كائن عامل في العالم أم وجود كائن اجتماعي، كائن حي خليق بالموت أم شبح ليس ميتاً أو حياً؟ ألست ملزماً في الحقيقة بالاختيار أمام هذا التقهقر المعلن، أو بتعليقه كي أظل أنا نفسي؟ هل يمكن لـ **جهد الاستمرار في الوجود الخاص** أن يفرض علي أن أخلد إلى اللاإنسانية؛ باختصار، أن أفقد أسباب الوجود للاحتفاظ بالوجود؟ باختصار شديد قد يصير الانتحار، بالنسبة إلي، غير واجبٍ فقط، بل السبيل الوحيد لمماثلتي بما يجب علي أن أكونه؛ حتى لو كان في أغلب الأحيان لا يعاقب سوى هيمنة الغِل فينا، يشهد أحياناً - نادرة جداً - على القرار الأسمى بعدم تخسيس أسلوبي في الوجود. من الأفضل عدم الاستمرار في الوجود بدل أن نكون أي شيء وبأي ثمن. ثم لنفرض أني أستمر في الوجود بنمط لا يحط من نفسي، ماذا يهمني مع ذلك إن كان يبقيني أو يحققني من دون أن أكون قد اخترته، ومن دون أن أكون قد أردته، ومن دون أن يكون لي فيه أي دخل؟ ماذا يهمني أن أستمر في وجودي، إذا لم يكن - أنا الذي يقرر ويريد ما أصيره - لي يد فيه، ولا في أي شخص، ولا حتى في نفسي؟ عندما نقول الاستمرار في وجودي، هل يتعلق الأمر فعلاً بوجودي الخاص، وهل يتعلق الأمر مرة أخرى وببساطة بي أنا، إذا لم يكن لي دخل فيه واستسلمت لمبدأ سَنَّته الميتافيزيقا؟ بعبارة وجيزة، هل الاستمرار في وجود يعاند من دوني، استمرار في وجودي؟ من دون أن نذكر جواباً عن السؤال: «هل أنا محبوب؟»، هل يتعلق الأمر كذلك بي في هذا الكائن المجهول الذي يستمر مطأطأ الرأس، وفي حضوره الأخرق والصامت وغير المتمايز؟

بإمكان أي كان وأي شيء من دوني وبَدَلي الاستمرار في الوجود: لا يؤثر فيّ ذلك على هذا النحو، ولا يعلمني ذلك شيئاً البتة، عندما يتعلق الأمر بمواجهة الاختزال الوجودي. يمكن حقاً لكل الكائنات أن تكتفي به وأن تطمئن له وأن تقويه؛ أما بالنسبة إلي، أنا الذي يتساءل «هل أنا محبوب؟»، يظل حتى الاستمرار في وجودي غروراً محدوداً. ما علاقتي بهذا الابتذال، أي الاستمرار في وجود لا يحب أو ليس محبوباً، وليس عليه أن يُحِب أو يعمل على أن يُحَب لأنه لا يملك أي اسم أو فردانية؟

لنضع الفرضية الثانية الآتية: أستمر في وجودي بشكل حر لأني أريد ذلك فعلاً، لكن هل أستطيع إرادته؟ من الممكن أن نشك حقاً في كون الإرادة تحوز أدنى أثر في الوجود عموماً، حتى وجودي؛ لأن الإرادة نفسها سواء كانت ملكة أصلية أم مجرد أثر سطحي، تفترض الوجود لكنها لا تحدثه؛ في أفضل الأحوال تدبر جهاته وهيئاته وتوجهاته؛ لكنه ينفلت من قبضة إنتاجها وإبقائها، ومن ثم الاستمرار فيها أيضاً. ماذا تعني عبارة من قبيل «إرادة الوجود» أو «إرادة الاستمرار في الوجود»؟ لا شيء بالطبع، اللامعنى. ومع ذلك، إذا لم أستطع أن أريد بعزم الاستمرار في وجودي، أستطيع على الأقل أن أريده حقاً، أي أن أرضى به وأن أرغب فيه، لكن ماذا يعني عندئذ الرضا بالاستمرار في الوجود الخاص إذا لم يكن محبة السعادة، وبالتالي محبة الاستمرار في الوجود؟ ألا نلقى مجدداً، حيث يعود هذا مصطلح المحبة للظهور، المعوصة الأصلية: لا أستطيع محبة الوجود حقاً (كي أستمر فيه) إلا إذا كان هذا الحل يقاوم السؤال: «ما الجدوى؟»، المحتوم في الاختزال الغرامي؟ والحال أني لا أستطيع مقاومته إلا إذا تساءلت في المقابل: «هل أنا محبوب من الخارج؟»

وأحصل على جواب إيجابي يطمئنني. هكذا نجد أنفسنا منقادين بشكل محتوم إلى التساؤل الأولي: لم يعد **جهد الاستمرار في الوجود الخاص** يمثل استثناءً بالنسبة إلى ضرورة التأمين من الخارج أكثر من ادعاء محبة الذات لنفسها كل واحد لنفسه. لا تغير الدورة المعرفية التي كان يدعي إسنادها إلى الدائرية الاستكفائية لحب الذات شيئاً في الجوهر: يتعلق الأمر دائماً بالبت فيما إذا كنا نستطيع، لكي نقاوم الغرور كما ينشئه الاختزال الغرامي، أم لا نستطيع **الاقتصاد** في حب آتٍ من الخارج، والذي يطمئن العاشق. لم يشكل **جهد الاستمرار في الوجود الخاص** سوى طُعمٍ ولم يُمكّنا سوى من التأجيل؛ يبقى أن نواجه السؤال الأسوأ.

12- كراهية الذات

هكذا سنتخلى عن نقطتي الانطلاق الوهميتين السالفتين، أي حب الذات بالذات (الفصل 9)، والاستمرار في الوجود الخاص (الفصلان 10 و11). ليس لأنهما تخلان بالأخلاق (وهو ما يظل في النهاية غير محسوم)، لكن لأنه ليس بمقدورنا ببساطة أن نُعمِلهما. ليس جورها هو ما يجعلهما مكروهين، بل استحالتهما هي التي تجعلهما غير قابلتين للتطبيق. لا شيء أكثر بداهة من حب الذات والاستمرار في الوجود الخاص، على الأقل في الموقف الطبيعي؛ لكن ما أن يكونا في الاختزال الغرامي حتى يبدو كلاهما كتناقضات منطقية، أو بعبارة أدق، كتناقضات غرامية. لكي نتخلص نهائياً من هذه الأوهام، سنحاول أن نضع بشكل مطلق الأطروحة المقابلة تماماً: **لا** أحد يستطيع محبة نفسه وخصوصاً حباً خالصاً غير مشروط، لأن حب كل واحد لنفسه يجد في نفسه كراهية الذات بشكل أكثر أصالة من حب الذات المزعوم.

هبْ أني أزعم، خلافاً لكل بداهة، أني أحب نفسي إلى الأبد. ماذا يعني بالأساس هذا الإسراف؟ من أي هم غامض تقدم العرض؟ بالضبط من ضده. تخون المطالبة بحب الذات، في الواقع، وعيي الواضح تماماً بعدم امتلاكي هذا الحب الصافي لذاتي؛ أكثر من ذلك، بعدم استحقاق حب لانهائي. لماذا؟ بطبيعة الحال لأني أعرف أكثر من أي كان أني متناهٍ، وأن قيمتي الاسمية المحتملة (دعونا لا نتحدث عن المبدأ، أو عن الماهية، أو عن الطبيعة الإنسانية، الكلمات التي لا أجهل معناها هنا) تطفح وتفيض وتنضح بالتناهي. حتى إذا كنت أجهل نهائيتي وعجزي (مع فرض أني أستطيع حجبها لأمد طويل)، فإن مجرد المطالبة بحب الذاتي اللانهائي لنفسي يبرهن للكل أنه يعوزني، ما دمت أشعر حقاً بالحاجة إليه وأجد نفسي مضطراً للمطالبة به علانيةً. لأنني في النهاية، لو كنت أحب نفسي حقاً إلى ما لانهاية، لما عنّ لي أن أطالب به أو أنادي به؛ ولن أتبدد حتى في التباهي به؛ هذه المتعة التي تبدو لي سائرة إلى تلك النقطة من الذات، وهي التي لا أستطيع حتى الوعي بها - اليوم أكثر من أي وقت مضى - لم أعد مضطراً أن أعي لحمي أو اختلافي الجنسي، مادامًا يتطابقان تماماً مع إنِّيتي ويسبقان حتى بروزها. لو كنت أحب نفسي حقاً بلا جهد وبلا ندامة، فإن مجرد الوعي بهذه المصالحة مع نفسي ستكوِّنني بعمق وبطريقة مماثلة إلى حد أنها تختفي تواً عن ناظري. سأحب نفسي بامتلاك طويل وهادئ، بلا نهاية ولا نقص، ودون أدنى وعي. إذا أحببت نفسي إلى ما لانهاية، سأحبها بلا تعليق وبلا دليل وبلا مزاج، أي دون أن أعرف ذلك. لن يعن لي حتى أن أضع هذا السؤال الغريب: «هل أنا محبوب - من الخارج؟». لو كنت أحب نفسي حقاً، لن أسمع حتى الشك يرن بإصرار في خلفية وعيي: «ما الجدوى؟»، ولن أبلغ حد التعرض للاختزال الغرامي - لأنني سأكون قد اكتفيت

فيه دون أن أعرف ذلك أو أريده فعلاً. نتيجة ما سلف، إذا طالبت بمحبة نفسي، فإني أعلم وأعترف لنفسي صراحةً ليس فقط بأني لم أبلغه أبداً، بل أن لدي أكبر حاجة إلى بلوغه. أنادي بحبي لذاتي على وجه التحديد لأنني لا أستطيع تحقيقه وحدي؛ وأطالب به بصوت عالٍ تماماً لكي أخفي عن نفسي أني لا أبلغه. عندما أدعي أنني أحب نفسي إلى ما لانهاية، أبرهن على أني لا أحب نفسي إلى ما لانهاية، وأشهد على الفارق بين الحب الذي أطالب به وعجزي عن تحصيله. هكذا - المرحلة الأولى - تحقق المطالبة البسيطة بحب كل واحد لنفسه الغِل في صيغته الأكثر فظاعةً، أي كراهية الذات.

من الواضح أن استبدال كراهية الذات بحب الذات قد يبدو اعتباطياً، بل عنيفاً، لأنه في نهاية المطاف، من سبق له أن كره لحمه الخاص؟ بمقدورنا أن نفهم هذا التخوف، لكننا لا نستطيع أن نأخذه على محمل الجد. لا يتعلق الأمر هنا بالتشاؤم أو بالتفاؤل، المقولات الغبية، بل بوصف أكثر دقة قدر الإمكان لما يبرزه الاختزال الغرامي في مركز الـ أنا، ما أن يمنع الغرور تأسيس كل لنفسه في الفكر المساوي لذاته ويتعرض للسؤال: «هل أنا محبوب - من الخارج؟». يجب الاعتراف في مثل هذا الوضع للعرض (الشبيه بمواجه الخطر بلا دفاع)، عن طيب خاطر أو مرغماً، أن الأنا لا يمكنه أن يؤمِّن نفسه بنفسه لأنه لا يمكن أن ينسب إلى نفسه هذا الخارج الذي وحده يمكن أن يأتي منه التأمين. تفرض فرضية كراهية الذات نفسها، باعتبارها انطباعاً عاماً عاطفياً أساسياً لل أنا في الاختزال الغرامي، كنتيجة مباشرة للاستحالة، المنطقية والواقعية على حد سواء، لحب الذات. - وهو ما يضاف إليه تأكيد فعلي: تدعي أعظم الفلسفات الانتهاء إلى حب الذات، لكنها لا تبلغه - إن أغلب الرجال، إذا لم نقل بعضهم،

في الحقيقة لا يكنون الكراهية لأنفسهم فقط، بل يمارسونها حقاً على أنفسهم. لن أبرهن على ذلك عبر عرض إحصائيات أو وقائع متنوعة، بل عبر مطالبة من يقرأ هذه الأسطر إن لم يكن قد واجه، ولو لمرة واحدة في المرحلة التي مرت من حياته، الدافع الذي لا يكاد يقاوم إلى معاقبة نفسه، بعدل تام إن لم نقل صريح، لأنه تبدى لنفسه عاجزاً ومخيباً للآمال، أو كما نقول عادةً بئيساً. يتعلق الأمر بكراهية الذات باعتبارها احتقار الذات التي ينجم عنها حتماً عقاب الذات. من يجرؤ بصدق أن يزعم أنه لم يكره في نفسه عجزه؟ إذا أنكر ذلك سأعتبره إلهاً أو أحمقاً؛ ليس أحمقاً - لأن الأحمق يعرف أكثر من غيره كراهية الذات التي ينجم عنها - بل سأعتبره بهيمة؛ ومن ثم إلهاً أو بهيمة. تظل الفرضية الثانية الأكثر تداولاً، على الأقل لأن من يدعي الألوهية يسقط في البهيمية. وبذلك تفرض كراهية الذات نفسها كانطباع عاطفي أقصى لل أنا في مقام الاختزال الغرامي.

تكمن المرحلة الثانية في **الظلم**. طالما أن المطالبة بحب الذات المعتدل والرائق يوحي حقاً بعدم الرضا عن النفس، يكفينا أن نبرهن على ضدها: مثل هذا الحب لا يحدث من تلقاء ذاته، ومن ثم لا يمكن أن يتحقق دفعة واحدة بشكل تام. يبقى أن نتصور منذ الآن ما يُثير ويحافظ على هذا التناقض الصوري، إنه حقاً وفعلاً الظلم الواقعي. لأنه، من جهة، لكي أحب **نفسي** (أو على الأقل ادعاء ذلك)، يجب أن أسلم بأني أنا متناهٍ تماماً: مادمت في حاجة إلى أن أُحَب من الخارج، يجب عليّ أن أرسم حداً - حدّي - يستطيع وراءه أن يظهر هذا الخارج من خلال خارجانيته، لكني أحتل في قلبه مكاناً متناهياً، يكون بالتالي ملكي قطعاً؛ علاوةً على ذلك، من الواضح أنه لن يكون لي، من دون هذا التناهي، وعيٌ أو حاجة إلى أدنى تأمين. لكن من جهة أخرى، لكي

أحب نفسي، يجب أن أفترض حباً (أياً كان مصدره) يؤمِّنني، ومن ثم يحبني إلى ما لانهاية، وإلا سيظل مشروطاً، وبالتالي عاجزاً عن تأميني (الفصل 9). عندما أطالب بمحبة نفسي، أطمح بذلك إلى تناهٍ جذري (عندما أطالب بتأمين من الخارج) بمقدار ما أطمح إلى لاتناهٍ إيجابي (عندما أحقق التأمين من الخارج). يتعمق التناقض الصوري بذلك ليصير عدم التطابق: يدعي المتناهي أن لا يُعادَل إلا باللامتناهي. لأن الـ أنا تريد أن تقيم بين حدين ممتنعي المقايسة ليس عدم التطابق فقط، بل معادلة. لا يشعر تناهي الأنا أنه مُؤمَّن بشكل متطابق إلاّ إذا أمّنه حب لامتناهٍ؛ مجمل القول، إذا لم يوجد اللامتناهي لن يحصل المتناهي على التأمين. يستلزم المتناهي، لكي يقاوم الغرور و«ما الجدوى؟» الخاصة به، تأميناً، ومن ثم حباً لامتناهياً. إنها مفارقة، وإن لم تكن عبثية لأن العاشق الذي صرته يستدل وفق منطق صارم، أي منطق الاختزال الغرامي. عندما يتعلق الأمر بالجواب عن التساؤل «هل أنا محبوب - من الخارج؟»، لا شيء أكثر منطقية من الظلم: الحقيقة أن المتناهي يطالب باللامتناهي باعتباره حقه. إن مجرد المطالبة بمحبة الذات لا يمكن أن تتحقق بلا ظلم، غير أنه لا ظلم أقل من هذا الظلم نفسه، لأن لا شيء يعلل نفسه أكثر من المطالبة بتأمين لانهائي، خصوصاً إذا علمنا أننا متناهون. من سيرضى، وهو يعلم أنه متناهٍ (ولهذا السبب بالضبط)، بحب متناهٍ؟ من سيكتفي، وهو يعلم أنه بئيس وتافه (ولهذا السبب بالضبط) بحب تافه؟ ظلم منطقي عقلاني ومحتوم، بإجمال، إنه ظلم مشروع.

تبرز مرحلة ثالثة تواً: سوء النية. من الآن فصاعداً، أعرف أكثر من أي كان أني لا أستحق الحب الذي أطالب به؛ أعلم تماماً مدى ظلم الطموح إلى محبة ذاتي في حين أنني أكرهها. إني أقيس كشخص

الهوة الفاصلة بين ما أنا عليه وما يجب أن أصيره كي أستحق أن أُحَب من الخارج، أو بالأحرى، لكي أجعلني أحب نفسي. لا أحد يعرف إذاً التناقض الذي يثيره هذا الظلم ولا أحد يعاني منه أكثر مني. ومع ذلك، لا أحد يشعر أكثر مني بضرورة تجاوزه، لأني إذا لم أتمكن من محبة نفسي، مادمت غير محبوب من الخارج، لن يبقى لي سوى الاستسلام للسؤال: «ما الجدوى؟». لا أستطيع إنكار أو التوافق مع هذا الفارق بين ما أنا عليه، أي غير محبوب، وما عليّ أن أصيره، أي غير مكروه، فلا يبقى أمامي سوى إخفائه؛ فتصبح حينئذ سوء النية الموقف الوحيد المعقول. وإن كان من الضروري أن تبدو في الأخير غير مقبولة. لأن الأمر لا يتعلق بتاتاً في البداية بالكذب على الغير، أي أن أخفي عنه بشكل مبتذل أن تفاهتي لا تجعلني أستحق صورة الحب التي تطالب بها؛ أو أخفي عنه وعيي التام بعدم استحقاقي، لأنه لا أحد يغذي الأوهام أكثر مني حول نفسي.؛ باختصار لا يتعلق الأمر بالكذب على الغير، بل يتعلق بالكذب على نفسي، من أجل الحفاظ على انفتاح إمكانية السماح بالحب، من قبل نفسي والخارج، لذلك الذي أحتقر أكثر، أي أنا. لأنه في كلا الحالتين، يجب على من سيحبني أن يعرف وأن لا يعرف في الوقت ذاته من أنا؛ يجب أن تجهل يدي اليمنى كل شيء عن يدي اليسرى، وأن يجهل الأنا المُحِب تماماً الأنا المحبوب (المكروه في الواقع): حب كل لنفسه، لكن بأعين مغمضة، وحيث أعرف أقل، أقدر أكثر. يصبح هذا الانفصام الصيغة الوحيدة القابلة فعلاً للتطبيق في حب الذات - باعتباره بديلاً يائساً عن الحب من الخارج، ومن ثم الهيئة النهائية الحقيقية للأنانية التي لاتزال سارية. لكي أحب نفسي يجب أن لا أتعرف على نفسي بالنظر إلى ما أنا عليه، وإن كان من منظوري الخاص، أي مكروهاً. لا تسير معرفة الذات يداً في يد مع محبة الذات فقط، بل تمنعها. يصح هذا على الأقل بمجرد أن ننتقل إلى الاختزال الغرامي.

يقود عدم التطابق المحتوم هذا، في النهاية، إلى المرحلة الرابعة: الحكم. أكتشف نفسي في وضع غير مقبول من الناحيتن النفسية والمنطقية. لقد قادني، للوهلة الأولى، تناقض المطالبة بحب نفسي لنفسي المصحوب باحتقار نفسي لنفسي، إلى وضعية الظلم الأساسي، إلا أنه مشروع. يضاف إلى هذا التناقض الأول الجهد المضني بشكل كبير، وإن كان ألمه يُدينه، كي أكذب على نفسي قصد تحقيق - رغم وعيي - حب كل لنفسه. من الآن فصاعداً، يدخل تناقض حب الذات وجهد إخفائه بدورهما في نزاع، مادام الأول لا يكف عن معرفة ما يريد الثاني أن يخفيه عن (نفسه). بحيث لا يكون لي سبب واحد، بل سببان معقولان لكراهية نفسي: أولا الاحتقار الذي أكنه لنفسي، وبطلان مطلبي وظلمي سبب سلبي بشكل إيجابي -، ثم عجزي المحتوم والمحدود عن الاحتفاظ طويلاً بالكذب المطلوب لأحب نفسي رغم وعيي سبب سالب بشكل سلبي. يجب أن أتخلى فعلاً، في لحظة من اللحظات، عن دفاعاتي، وأن يجرف ضغط المياه المرة آخر جسر؛ مجمل القول، يجب أن أتخلى عن حب نفسي، بل حتى عن ادعائه. وبالتالي أن يفعل الشيء نفسه كل من يتبوأ مقام العاشق (هم وحدهم)، بعبارة أخرى كل أنا تتمكن من ولوج الاختزال الغرامي، وتجرب كراهية الذات أكثر من مرة في حياتها. يجب أن لا نتصور أن الأمر يتعلق هنا بوضعية قصوى، بل تتحقق خلافاً لذلك، في أغلب الأحيان، بشكل معتدل وفي الهدوء المُخفَّف تقريباً لنكبة مُعلَنة من قبل التناقضات التي أثرت لزمن طويل، لنكبة صريحة وبطيئة، أضحت مفهومةً تماماً بواسطة بداهة الظلم، بل نكبة هادئة حيث أشعر أن العدل قد تحقق كفعل خير. أخيراً شعور بالارتياح، لأني إذا لم أتمكن من محبة نفسي، وإذا لم أعد قادراً حتى على أن أكذب على نفسي

بالقدر الكافي كي أخدعها، فإن الخطأ لا يرجع لي، أنا الذي ربما افتقدت القوة، بل لهذه الأنا الأخرى، التي لا تستحق أن تُحَب، لا من الخارج ولا من ذاتها. وبذلك أنصف نفسي مرتين عندما أتخلى عن محبة نفسي: لا أحب هذه الأنا التي لا تستحق ذلك، غير أنني أعلّل أيضاً عدم محبتي لها. بالإضافة إلى أنني، أعيد للعالم صفاءه الذي عكرته مطالبتي بغير حق بأن أُحَب إلى الأبد، ليس رغماً عن تفاهتي، بل بفضلها. عندما أتخلى، في نهاية المطاف، عن تعكير نظام الأشياء عبر قبول، منطقياً وبحكمة وبحق، ليس عدم المطالبة بمحبتي من الخارج فقط، بل كذلك التوقف عن ادعاء القدرة على محبة نفسي بنفسي، أشعر بالجموح، لكن الرضا التام بالاستسلام ليس للقوة، بل لبداهة مبتذلة: لم يتعلق الأمر بالمحبة فقط، لأن لا شيء، وخصوصاً أنا، يستحق أن يُحَب. هل الانتحار، توقف لكل حساب؟ بلا شك، لكنه قد يكون مجرد تصفية حسابات، حيث أبتهج بعدم التزامي بالحب أو الوجود. عندما أكره نفسي، لا أضع حياتي أولاً موضع نقاش ولا موتي عند الاقتضاء، بل إمكانية أن يعتبر أناي نفسه حيناً. عندما أكره نفسي بعناية، أحاول أن ألغي تقريباً نفوذ الاختزال الغرامي عليّ. ليس علينا أن نحب، ولا يوجد شيء يُحب، مادمت حتى أنا لا أستطيع أن أجعل نفسي محبوباً من الخارج، أو أن أحب نفسي. يبقى أناي أيضاً ويقينه المعرفي المحتمل، التي أصبحت معفياً من الآن فصاعداً من محبتها، لأنني لا أستطيع ذلك. ولم تعد كراهيتي لنفسي تشهد على أي حب حسير.

13- اللجوء إلى الانتقام

لا يدوم هذا التوازن للامبالاة - حيث ليس لي ما أحبه أو ما أكرهه -. لا يمكن لكراهية الذات أن تُبتلع بسهولة كبيرة في لامبالاة

غياب الحب فقط. لا يتم تعليق الاختزال الغرامي من تلقاء ذاته، بالضبط لأنه يغير تماماً مفهوم **الذات عينه** باختصار، لا تكفي كراهية الكل لذاته للخروج من أفق الخارج اللانهائي للحب. تعيدنا كراهية الذات كذلك، على الأقل بقدر استحالة محبة الذات لذاتها، إلى السؤال: «هل أنا محبوب من الخارج؟»، ولسبب واضح: إن الذات التي نكرها، نكرهها تحديداً لأننا لا نتمكن من جعلها محبوبة من قبل الخارج، أو من محبتها من قبل ذاتها. تبرز استحالة الحب فيها أكثر صميمية لكراهية ذاتها.كما أن كراهية الذات لا تدوم في السكينة المؤقتة التي عرفنا عنها؛ إنها تستثير سريعاً رد فعل متسلسل تجاه الغير، أو بتعبير أصح، تجاه كراهية الغير. يتمفصل رد الفعل المتسلسل هذا إلى أربع مراحل أخرى تمدد المتتالية السالفة لكراهية الذات.

كيف أستطيع، رغم ذلك، أن أبلغ - المرحلة الخامسة - كراهية الغير، بمجرد ما لا أحتاج إلى أي غير كي لا يحبني وأن أقتصر على نفسي إلى حد بعيد في مهمة كراهية نفسي؟ علاوة على ذلك، لازلت لا أمتلك، في هذه اللحظة من التحليل، أيَّ منفذ محدد إلى الغير، أو أي سبب لكراهيته، على الأقل أكرهه كرد فعل على الكراهية التي من المحتمل أن يكنها لي. غير أني أجد لنفسي حججاً أخرى لكراهية الغير غير كراهيته لي، وأكثر قوة أيضاً. هب أنني أتخلى في نهاية المطاف حقاً عن محبة نفسي وعن جعل الخارج يحبني على حد سواء: متى اعتبرت هذا الاختيار في نطاق المنطق الذي قادني إليه، أنا، أستطيع أن أتصور نفسي قادراً، عبر خليط من النزعتين الرواقية والكلبية، على الامتثال له بلا تردد. لكن لنفرض أن الغير أياً كان، يعبر ما قبل مربعي المنطقي بلاتردد، ويعمل على جعل نفسه، بلا

عناء أو حتى نية، من قبل الكل (أو البعض هذا يكفي)، إلى حد أنه يوهم نفسه بالقدرة على محبة نفسه؛ باختصار، لنفرض بروز ما سننعته تحديداً **بالمغفل السعيد** - على الأقل ذلك الذي أتصوره على هذا النحو: جميل وغبي وغني ومحظوظ، الذي يفلح في كل شيء بلا استحقاق وبلا عناء وبلا فشل أيضاً. سنتساءل عندئذ، ماذا يحل بكراهية الأنا، التي يفترض أنها هادئة ومتحضرة، بلا عنف أو مطالبة، أوسرية خاصة، عندما تلتقي بأول مغفل يصادفها شريطة أن يكون سعيداً؟ يجب أن نجيب بطبيعة الحال: لن تتحمل كراهيتي لنفسي وهم وخداع الحب، الذي يعتقد المغفل السعيد أنه يكنه لنفسه نتيجة الحب الذي يأتيه من الخارج. ليس لأن كراهيتي تعرف الكذب، بل خصوصاً لأنها لن تتحمل لمدة طويلة أن ينتصر الظلم الذي تخلت عنه، لحسابها الخاص، بلا حياء لدى المغفل السعيد. ستطالب كراهية الذات التي تملكتني بالعدالة: لا يملك ما قوَّضْته في نفسي - المطالبة بحب نفسي - أي حق في الانتصار على أي شخص آخر. ولسبب وجيه: لا يفضلني الغير أو يفوقني قيمة؛ لا يستحق مني أكثر من جواب إيجابي عن السؤال "هل أنا محبوب؟" سأسأل إذاً: لماذا هو وليس أنا؟ أو: أنا لا أستحقه، لكن مادام يدعي، هو الذي لا يستحقه كذلك، ويعتقد الحصول عليه (بل أسوء من ذلك: يحصل عليه حقاً)، فإن لي الحق مثله، وإن كنت مقتنعاً أن ليس لي في الحقيقة الحق فيه بتاتاً. لم أعد قادراً على الدفاع عن المطالبة بمحبتي عبر القول: "أريدها"، بل من خلال المقارنة مع المغفل السعيد، لازال بمقدوري الإجابة أني: "أستحقه فعلاً" **إن جهد الاستمرار في الوجود الخاص الذي** لا أستطيع أن أتحمله بضمير المتكلم، بمقدوري أن أتحمله بضمير المخاطب، لأن التنافس المحاكاتي يمنحني مباشرة ما تمنعه عني كراهية الذات مباشرة. سأحب نفسي رغم ذلك، على الأقل افتراضياً،

عبر نقل ثقل كراهيتي لنفسي إلى الغير الذي يصير عندئذ، مقسماً بهذه الشاكلة، محتملاً بالنسبة إلي، لو للحظة على الأقل. يبعد عني كراهية عدم كراهية الذات، وكراهية حب الكل لنفسه لدى غيره يبدو ظاهرياً سعيداً، كراهية الذات لذاتها، لو للحظة على الأقل.

هكذا يحضر الغير - في المرحلة السادسة - لأول مرة، غير أنه يلج المشهد بقناع غير متوقع لسارق، يكاد يكون قناع مُراود، مادام يُشيح لفائدته جزءاً من كراهيتي لنفسي أو كلها. يظهر الغير أخيراً، **باعتباره ذلك الذي أكرهه**. أو بتعبير أدق باعتباره **ذلك** الذي أستطيع، ضد كل منطق، أن أفضل كراهيته بدلي. أو أيضاً، باعتباره ذلك الذي يحمل بدلي الثقل الخانق لكراهيتي الخاصة. يقدم الغير نفسه دائماً باعتباره من أحب **أن** أكرهه أكثر - بمقدار ما يعفيني، على الأقل جزئياً، من الاحتفاظ لنفسي وحدها بكراهيتي لنفسي. والحال أني سأتوجه تحديداً إلى هذا الغير الذي لا أحبه، وأكره فعلاً ولا أعرفه إلا باعتباري أكرهه، كي أطلب منه، هو، أن يحبني، أنا. سأطلب منه ذلك، في حين أفترض (بواسطة المماثلة مع حالتي) **أولاً** أنه لا يحب نفسه مثلما لا أحب نفسي، **ثانياً** أنه يخمن أني أنا كذلك لا أحب نفسي للأسباب الوجيهة نفسها التي تجعله يكره نفسه في المقام الأول. كيف يستطيع، رغم أنه يكره نفسه ويعرف أني أكره نفسي، عدم كراهيتي؟ أو بالأحرى، أن يستنتج من كراهيتي وكراهيته أني لا أفضله قيمة، فيكرهني منطقياً. أو إذا عرض له أن شك في عدم كراهتي لنفسي، بل ادعاء محبة نفسي كما يفعل كل مغفل سعيد، سيكرهني بالأحرى بشكل صريح وبقلب جريء. أوجه إليه إذاً طلبي بحب آتٍ من الخارج بشكل معقول وعبثي في الوقت نفسه. بشكل معقول، بل معقول جداً: توصلت، في الواقع، عبر الخيط الناقل لرغبتي، لأول مرة إلى منفذ

إلى الغير؛ والحال أنه لا يقدم من خلاله، على الأقل في هيئة المكروه الأول، أول وجه ممكن للخارج، المطلوب باستمرار، لكنه ظل إلى حد الآن متعذراً بلوغه. وعبثي بشكل قوي كذلك: لا ألاقي هذا الغير، في الواقع، إلا في هيئة المكروه الثاني بعدي، للمكروه الأول الذي ليس أنا فقط؛ وعليه، أطلب، طبقاً لمبدأ أن الكراهية تجلب الكراهية كرد فعل، أن أُحَب من الخارج من ذلك الذي ليس بمقدوره تحديداً إلا أن يرفض طلبي، الذي بمعنى ما يجب عليه ذلك. هكذا يتحقق المطلب المتناقض بامتياز: أن أطلب من ذلك الذي ليس بمستطاعه سوى أن يكرهني أن يحبني - لأول مرة - من الخارج.

إنه مطلب متناقض، لكنه معقول، لأن الغير يظهر لي في هيئة جانوس(*) (Janus) - **ذلك الذي أكرهه والذي يفترض أن يحبني**، وذلك الذي أود أن أحبه في الوقت الذي يكرهني - لأنه ينجز، رغماً عنه بلا شك، وظيفة فريدة تكمن في تنجيتي، على الأقل جزئياً، من كراهية كل واحد لنفسه التي تعصرني. لا أستطيع بطبيعة الحال أن أطلب هذه التنجية إلا لأول وافد، أي لأول غير من الخارج، حتى لو كان يكرهني لأنه يكره نفسه أيضاً. إذا كان يحبني قليلاً، فسيكون ذلك حقاً تقدماً عظيماً؛ وإذا اعتبرني قليلاً، ولو من منظور كراهيته، فذلك أفضل بكثير دائماً من بقائي وحيداً أحب نفسي وأكرهها في الوقت ذاته. أياً كان هذا الغير الآتي من الخارج فإني أعهد إليه بثقل استحالة تحقيق الحب غير الملائم والمتناقض لكل لنفسه. له وحده وله فقط تعود المهمة القذرة الكامنة في تحمل ما يشمئزني حتى أنا، أي مهمة

(*) أحد آلهة الأساطير الرومانية، إله البدايات والنهايات والاختيارات والمفاتيح والأبواب؛ إنه إله يوجد في الصف الأول لذلك يحوز امتياز دعوته قبل جميع الآلهة الأخرى. لذا خصص له اليوم الأول والشهر الأول من السنة «كانون الثاني/ يناير» (المترجم).

محبتي لنفسي رغم كراهيتي لها، أو المسؤولية البئيسة، وهو ما يعني الشيء نفسه تماماً، الكامنة في كراهيتي لنفسي بمقتضى الحب الذي كان علي أن أكنه لنفسي. يبدو هذا الغير الذي أحب وأكره في الوقت نفسه ظاهرة متناقضة حقاً؛ لكن هذه المفارقة تجد تسويغها في ذاتي، مادامت لا تنبثق من شيء آخر سوى دخولي الأصيل إلى الاختزال الغرامي. يُنتِج الغير الذي أحب وأكره بفعل واحد، في هيئة مفارقة كبيرة، التناقض الأصلي الذي أفرض عليه، أي تناقض كراهية نفسي لنفسي، استناداً إلى نتيجة مطالبتي بأن أكون محبوباً من الخارج؛ لا يتحمل في الحقيقة سوى ثقل التحقق المستحيل لحبي غير الملائم لنفسي. غير أن الغير لا يستطيع أن يأخذ على عاتقه بشكل مطلق هذا التناقض الآتي من أعماقي، إذا لم يكن يعكسني تماماً: هو كذلك يمارس كراهية الذات، بقدر ما يطالب من ذاته ومن الخارج بحب الذات غير العادل وغير القابل التطبيق. إنه لا يستقبل تناقضي في ذاته بشكل جيد إلا بمقدار ما يعيد ببساطة إنتاج تناقضه المعد سلفاً للاستعمال. ينبثق الغير في أفق الرؤية كمرآة مطابقة للأصل، مجرد رهينة لكراهيتي (مُحِبَّة) لنفسي، وفاعل للحب غير الملائم (كارِه) لنفسي، باختصار، مثل معشوقي الكامل، ومرآة غير مرئية لنفسي.

وليس هذا أقل إنجازاً لكراهية كل لنفسه من إثارة المعشوق الخاص. كما لو أنها توجب عليه أن يحاكي انتصار الإله.

المرحلة السابعة، لاشك أن هذا الغير الأول الذي يظهر لي تحديداً في البداية في هيئة ذلك الذي يكرهني، لا يستطيع البتة أن يحكم على طلبي بنهاية عدم جواز طلبي بمحبة نفسي؛ عليه أن يخلص إلى كراهيتي. لنسلم إذاً، وعلى الأرجح، أنه يكرهني؛ فإن هذه الكراهية تحتاج رغم ذلك إلى الكثير لكي لا تقول لي شيئاً. إنها تعلمني خلافاً

لذلك الكثير عبر المصادقة على مراحل المسار السابقة. بداية تؤكد الكراهية التي يكنها الغير لي أنني لا أستطيع محبة نفسي، مادام الغير لا يستطيع ذلك أكثر مني؛ ولأن إقحام غيري يظهر أن الأمر لا يتعلق فقط بعجزي الشخصي، بل بعجز ثالث يتكرر في كل واحد على حدة. تثبت كراهيته أنه لم يكن عليّ أن أطالب بأن أُحَب أو أن أزعم تحقيقه شخصياً. يستطيع هو، ومعه الكل أن يكرهني بحق، لأن زعمي بأن أجعل نفسي محبوباً من قبلهم يظهر دائماً في الأخير أمراً مبالغاً فيه ومتناقضاً، ويمنح سخطهم ببساطة الحق. تعلل مطالبتي بمحبة نفسي (وبأن أضمن لنفسي خارجي الخاص) قطعاً أنهم يكرهونني.

ثم تؤكد الكراهية التي يكنها لي هذا الغير المسكين كذلك أنه يكره نفسه أيضاً، مثلما أكره نفسي، بشكل أكثر أصالة مما أكرهه. إنه لا يكرهني بسببي، بل بسببه؛ لا تدخل هنا عيوبي المحتملة في الحسبان، بل عيبه الكامن في محبة نفسه أو أن يجعل نفسه محبوباً من الخارج. يفترض أن تجلب له الكراهية التي يكنّ لي، واقعياً ومعيارياً، اعترافي، أي أن يجعلني أعترف به كرفيق التسلسل في مقعد التجديف نفسه؛ خلال الكره الذي نكنه لبعضنا بعضاً، نتقاسم أولاً الكراهيتين المتوازيتين التي يمارس كل واحد منا على ذاته لوحده؛ إننا نهاجم أنفسنا حقاً، وبشكل جذري، قبل أن نهاجم الغير. إن ممارستَينا المتوازيتين لكراهية ذواتنا تجمعنا بشكل أكثر أصالة مما تفرقنا كراهيتينا للأغيار، إلى حد أن هذه تصبح ظاهرةً عارضةً لتلك، تقريباً بلا أهمية من منظور تعذيب الذات لذاتها، والتي تعمل فينا جميعاً. لا أستطيع تقريباً أن أستاء من نفسي بالقدر الذي يكرهني الغير - لماذا لن يكرهني مادامت أنا أول من يكره نفسه؛ كيف له أن يحوز من ناحية أخرى وسائل محبتي أنا، في حين ليس له حتى وسائل محبته لنفسه؟

مجرد انقلاب السحر على الساحر، يتغذى انقلاب كراهيته عليّ أولاً من نار كراهيته لذاته التي تهلك بشكل مختلف.

يبقى أخيراً أبعد مكتسب عن الحسم، تعلق الأمر منذ البداية بالجواب عن السؤال: «هل أنا محبوب؟»، ومن ثم تحصيل تأمين يأتي بالتعريف من الخارج؛ بيد أن أول جواب يوجهني نحو حبي لنفسي، يُحني الخارج عليّ وحدي، ومن ثم يغلق المنفذ على كل مكون غريب حقاً. منذ الآن، ينتهي حبي المتناقض لنفسي، عبر تقلباته، إلى فتح منفذ على الغير. نتيجة ذلك، يبلغه على التوالي كما لو كان ذلك الذي يفترض أن يحبني، وباعتباره ذلك الذي ليس بمقدوره سوى أن يكرهني، وأخيراً كما لو كان ذلك الذي يشبهني باعتباره يكره نفسه مثلي أنا. يجعل الغير الهيئة في نهاية المطاف متحققة، تلك التي كان الولوج إليها، إلى حد الآن، ممنوعاً من الخارج، لأنها تبدو يقيناً مكروهةً، وإن كان في هيئة العدو، مكروهاً وكارهاً بالقدر نفسه. يبدو بذلك كخارج حقيقي، باحثاً عن حب الذات لذاتها، ينفيه ويطالب به في الآن نفسه. يجب أن نجيب عن التساؤل الباقي، حول إمكانية القطع مع نزعة الأنا وحدي مع الإبقاء على الـ أنا، بالإثبات، لكن ليس بالإيجاب: لا يتحقق الغير أو الخارج عبر محبتي لنفسي، بل عبر كراهيتي لنفسي. ولا أبلُغه عبر ادعاء تحصيله في فردانيته، أو معرفته فيها، ولا حتى محبته مثل محبتي لنفسي، بل بالبقاء في الوضعية الطبيعية. خلافاً لذلك، أحتل بلا رجعة الاختزال الغرامي لأتصوره تحديداً انطلاقاً من الضرورة الخالصة والمجردة للخارج التي يطالب بها السؤال «هل أنا محبوب؟». عندئذ يصبح من الممكن الدخول في علاقة مع الغير بحد أدنى، أو بالأحرى تركه يدخل في علاقة معي: لأن الأمر لن يغدو استحواذاً على باطنه المستوهم، ولا حتى بالشعور

به في نظراتي، بل شعوري بتأثر نظرته؛ أو بالأحرى متأثراً بكراهية، أشبه بحد سيفه الذي يضغط عليّ، يصل تقريباً إلى حد جرحي. منذ الآن لم أعد أحلم بالخارج، ولم أعد أناقشه، بل أختبره. لا أختبره كحب، بل باعتباره ما يثيره طموحي إلى أن أجعل نفسي محبوباً، أي ككراهية. على من نضع السؤال بحذر: «هل أنا محبوب من الخارج؟»، سنحصل في الأخير على جواب، لكن لنقول: «ما يأتيك من الخارج يكرهك».

وعليه نأتي إلى المرحلة الأخيرة: إني أكره هذا الخارج الذي أضحى أخيراً حقيقياً في كراهيته لي؛ وحيث قلب عليّ كراهيته لنفسه، فإني أقلب عليه كراهيتي لنفسي وكراهيته لي على حد سواء. إني أكره الغير، أو بعبارة أدق «الأغيار» للأسباب الوجيهة نفسها التي تدفعهم لكراهيتي: يتحدى طموحهم البليد إلى أن يُحَبوا كل عدالة، ولأن محاولتهم المثيرة للسخرية بأن يُحَبوا كل لنفسه تتبدى غير قابلة للتطبيق؛ ولأن كراهيتهم لأنفسهم لا تخيفني فقط، بل تصل حد تقزيزي؛ ولأنهم في نهاية المطاف لا ينفذون إلي إلا بواسطة الكراهية التي أخصهم بها وأرد لهم. يبدو حب الذات، فيهم كما فيّ، غير ملائم تماماً سواء للمحبة أم لجعل الذات محبوبة. لا يصلح حب الذات إلا للكراهية المتلقاة أو المعطاة. لا نمتلك كلنا سوى التأمين نفسه ومنفذاً معيناً وحيداً إلى الخارج، أي الكراهية التي نكنها لبعضنا بعضاً. لا شيء غيرها يجمعنا. ينتج عن طموح كل واحد إلى محبة ذاته بذاته كراهية الكل للكل وكل واحد لنفسه؛ هكذا ينقلب **جهد الاستمرار في الوجود الخاص**، بشكل غريب وضروري في بداهته الظاهرة، على نفسه.

14- معوصة التامين

يقود هذا الطريق إلى معوصة لا تناقش، بل تُجمل. يفرض الاختزال الغرامي نفسه كلما بحثت ليس عن اليقين، بل عن التأمين. في هذا الأخير أستطيع أن أسمح بسؤال: «هل أنا محبوب من الخارج؟» ويجب أن أتحرى هذا الخارج. يبدو أن السبيل الأكثر مباشرة يكمن في التأكد شخصياً من مثل هذا الخارج، عبر محبتي لنفسي بنفسي. غير أني لست عاجزاً عن تحقيق هذا المطلب فقط، بل إنه يسبب كراهيتي لنفسي، ثم كراهية الغير لي أولاً ثم من خلالي. وعليه، يؤدي كل حب يبدأ باعتباره كل واحد لنفسه (المستحيل)، عبر كراهية الذات (الفعلية)، إلى كراهية الغير (الضرورية). إذا زعمت محبة نفسي أو جعلها محبوبة، فإني في الأخير أكره نفسي وأجعلها مكروهة. هكذا يظل التأمين من الخارج بعيد المنال، فينتصر الغرور في نهاية المطاف. في هذه المرحلة يُقصي الاختزال الغرامي حتماً أناي، حتى إن بقيت يقينية من الناحية المعرفية، لاسيما إن بقيت.

تُضلّني هذه النتيجة، تغلق أمامي الطريق، وهو ما يسمى نصب معوصة. تمثل الطريق ومعوصتها هنا شيئاً واحداً: إن مجرد الشروع في البحث عن اليقين والدفع به إلى نهايته -التأمين-، ومن ثم وضع فرضية حب كل واحد لنفسه، كافٍ لجرّي إلى كراهية الكل للكل وكراهية كل واحد لنفسه. تنجم المعوصة بالضرورة عن المنطلق. هل بمقدوري أن أرفعها عند الاقتضاء؟ بلا شك إذا تمكنت من تغيير المنطلق، أو قطعت التسلسل.

لنعتبر أولاً ضرورة التسلسل، ألا يخذل بلوغ كراهية الكل للكل وكل واحد لنفسه، في نهاية المطاف، نزعة تشاؤمية مفرطة ومنظمة، ومن ثم لا تُصدّق؟ لماذا لا نسلم بحب مشروع للذات يوازن بين

دوافع الموت وتدمير الذات؟ من جهة أخرى، ألا تعود الكراهية ببساطة إلى الباثولوجيا؟ ألا يشكل تفضيلها كما فعلنا، علاوة على ذلك، عرضاً ظاهراً للعيان؟ ألا يمكن للتعاطف والاحترام والشفقة أن توحد الغير وأنا على حد سواء؟ ليست هذه الاعتراضات خرقاء، غير أنه يجب استبعادها، لأنها تفقد كل ملاءمة بمجرد ما توضع في الاختزال الغرامي. لن يتعلق الأمر بوصف، مثلما يصف عالم النفس أو عالم الاجتماع، العلاقات الممكنة بين الناس، أو بعض المشاعر التي أكنها لنفسي، كما هو الحال في الموقف الطبيعي، لما تسمح به من تجريد لم يتم البت فيه.

يتعلق الأمر باعتبار منزلة اليقين بالقدر الكافي من الصرامة (ألا نستطيع نتيجة ذلك إقصاءه؟)؛ وبالحكم بأنه لا يكفي لما يتطلبه الـ أنا الذي أكونه، لأنه لا يؤمنني ضد الغرور (والذي يجهل قوته؟)؛ وأخيراً، مباشرةً التساؤل الذي ينفتح على الغرور ويتجاوزه، أي: «هل أنا محبوب من الخارج؟». غير أنه منذ هذه اللحظة نلج الاختزال الغرامي فلا نعود فيه قادرين على تجنب المواجهة تواً لمطلب أن نجعل أنفسنا محبوبين. غير أن هذا المطلب له شروطه ونتائجه. إما أن الغير يحبني، لكني أجهل كل شيء عن هذا الغير المحتمل، وبأي حق، مرة أخرى، أطالب بأن يحبني أنا وليس هو بالأحرى أو غير آخر أياً كان؟ وإما أن أحب نفسي بنفسي، لكن هل أستطيع ذلك بلا تناقض، وفي هذه الحالة هل لي الحق في ذلك فعلاً. يقود كلا الطريقين المنفصلين إلى سد حيث لا يوجد ثالث لهما. لا يتعلق الأمر إذاً بنزعة تشاؤمية، بل باستحالات في مقام الاختزال الغرامي. لا يمكنني أن أطالب الغير بمحبتي تماماً كما لا يمكنني أن أعد نفسي بمحبة نفسي، كما لو كنت أمنح نفسي خارجاً أصيلاً، وكما لو كان بمقدوري أن

أؤمن نفسي إلى الأبد ضمن نهائيتي القاطعة. لكن بالخصوص، من يستطيع بجدية أن يعتبر نفسه سالماً من كل كراهية للذات، وشفافاً وعديلاً ورفيقاً بنفسه، وخالصاً من الشفقة ومن الديْن المعسر لماضٍ ولّى؟ لا شيء يهم هنا ماعدا الظواهر التي يسمح الاختزال الغرامي باستخراجها ووصفها عند الاقتضاء. على ذلك الذي يستطيع أن يبين كيف يجب على الغير أن يحبني أن يبيِّنه؛ على ذلك الذي يقدر أن يبين كيف **أستطيع** محبة نفسي (من الخارج وإلى الأبد) أن يبيِّنه. هنا لا أحد، في اعتقادي، يستطيع ذلك أبداً، وعليه لا يبقى أمامنا سوى النظر بجد في المعوصات التي ننتهي إليها.

مادمنا لا نستطيع كسر التسلسل هل نستطيع مع ذلك تغيير المنطلق؟ لماذا لا نقتصر على معيار اليقين دون المطالبة، بتهجم، بتأمين من الخارج؟ إما أننا نعتقد في ضرورة تجاوز يقين الأشياء نحو تأمين لل **أنا**، فلماذا إذاً لا ندعمه هو أيضاً بالوعي بالذات أو بإنجاز معين لوجودي الخاص؟ مجمل القول، لماذا أفرض على نفسي وجوداً جديداً، أو لماذا نلجأ، إذا فرضنا على أنفسنا هذا الوجود الجديد، إلى مبدأ جديد؟ لكن، لهذا السبب بالتحديد، يكفي أن نصوغ تحفظاتنا كي نرى فيها البطلان. إننا نعلم، بالتجربة كما بالمفهوم، أن اليقين لا يلائم سوى الموضوع، وأن «الذات» التي يفترض أنها معلومة تتعرض بالأحرى إلى الإقصاءات أكثر مما يستند تأهيل (اليقين) مواضيعها تحديداً أكثر عليها. والحال أن ثقل هذه التساؤلات الجديدة يقع على عاتق هذه «الذات» - الغرور والعدمية والملل - الذي يتعدى تماماً السؤال القديم والمقتصر على اليقين. من المؤكد أن الـ أنا يستطيع تحصيل يقين حول نفسه، ومن ثم أن يكون باعتباره يفكر في ذاته، غير أن هذه الدائرة لا تسري سوى على

الموجود واليقين؛ لا يستطيع شيئاً أمام الغرور الذي يفرض اختبار: «ما الجدوى؟» حتى على الموجود واليقين. لمقاومة تعسف الغرور، يجب إذاً أكثر من مجرد الفكر المنقلب على نفسه أو شيء مغاير تماماً، يلزمنا تأمين لا يمكن أن يأتي، بالتعريف، إلا من الخارج؛ باختصار، يجب أن أتمكن من الإجابة عن سؤال: «هل أنا محبوب - من الخارج؟». إن ما يشهد على وجود الـ أنا لن يؤكده في مقام الاختزال الغرامي. إن خلط هذين السؤالين عبر اقتراح جواب وحيد لهما ينقض رفض الاختزال الغرامي فقط، مثلما نرفض الحاجز بسبب الخوف، غير أن من يرفض الحاجز يسقط في أغلب الأحيان.

هكذا تستمر المعوصة برمتها، إنها تمنعنا من الذهاب إلى أبعد من كراهية الكل للكل وكل واحد لنفسه. وعليه يجب أن لا نواجه الغرور بأسلحة غير سلاح التهديد المزدوج.

العاشق السبّاق

15- اختزال المبادلة

ينغلق الطريق بشكل واضح خصوصاً عندما نتبعه خطوةً خطوة؛ تنجم المعوصة عن التناقض بين السؤال والنتيجة: عندما أبدأ بالتساؤل عمَّ إذا كنت محبوباً من الخارج («هل أنا محبوب؟»)، أنقاد حتماً إلى كراهية كل واحد لنفسه على أساس كراهية الكل للكل. من يريد أن يجعل نفسه محبوباً يربح كراهيته لنفسه، ثم كراهية كل من هو غيره، وأخيراً ينخرط في كراهية الكل للكل.

هل نستطيع تجنب هذه النتيجة؟ بمقدورنا دائماً أن نطعن في المنطق الذي يقودنا إليها، وأن نكشف فيه عن خطأ في ترتيب الأدلة. لكن هذا سيعمق الفشل مادام يمكن لثغرة واحدة في الاستدلال أن تنقذ حقي في جعل نفسي محبوباً، كما لو كان من اللازم التخلي، ماعدا إذا اعترفت بلاعقلانيتي، عن عدم كراهيتي لنفسي. ندفع الثمن باهظاً، لنؤكد الحكم المسبق بأن الحب لا يظل ممكناً إلا عندما نتخلى عن التفكير الصحيح. لكن أي طريق آخر يبقى مفتوحاً حقاً ؟ على الأقل الطريق الآتي: يجب أن نتخلى عن اشتقاق مفهوم الحب

من السؤال: «هل أنا محبوب - من الخارج؟»، وعن بلوغه انطلاقاً من ضرورة محبتي، مادمت أنا أو أي شخص آخر غير قادرين، على هذا الأساس، أن يؤكدوا لي سوى كراهيتهم. عندئذٍ لا تشكك المعوصة في عقلانية الحب بشكل عام، بل في ملاءمة سؤال «هل أنا محبوب - من الخارج؟» فقط، أو على الأقل بالطريقة التي تصورنا إلى حد الآن. بعبارة أخرى، لتحقيق الاختزال الغرامي فعلاً، يجب أن نصل إلى مطلب أكثر أصلية وجذرية، فكيف نبلغه؟

لنعد إلى السؤال «هل أنا محبوب - من الخارج؟»، لماذا سلمنا به في البداية كسبيل لولوج الاختزال الغرامي؟ لسبب واضح: إنه يعزل فعلاً التأمين في مقابل الغرور، عبر تمييزه بوضوح اليقين في مقابل الشك؛ لم يعد الأمر يتعلق بالتيقن، بل بتجاوز الإقصاء الذي يبثه الشك «ما الجدوى؟»، والتأكد من الحب، وليس الشهادة على وجوده؛ وبهذا المعنى الدقيق، يثير السؤال «هل أنا محبوب - من الخارج؟» حقاً الاختزال الغرامي. غير أن لحظة الحب لا تنكشف فيه إلا من زاوية مغلقة بإحكام. ليس لأن الأمر يتعلق بي البتة، أي بأول **أنا** تنتظر تأميناً يأتي من الخارج؛ لأن الحب والتأمين لا يمكنهما التدخل من دون نقطة ارتكاز تخصِّصهما ورهان يطالب بهما؛ يظل تثبيت الاختزال الغرامي على الـ **أنا** ضرورياً بشكل مطلق. تأتي الصعوبة بالأحرى مما إذا كان الـ أنا يسمح أو لا يسمح باستشفاف الاختزال الغرامي. الواقع أن الحب لا يتدخل، من منظور الـ أنا، إلا بشكل غير مباشر وسلبي، متابعاً البحث عن تأمين ضد تهديد الغرور. لا يؤدي الحب هنا سوى دور الملازم الشَّرطي والممتنع بلوغه تقريباً لعجز تأميني أمام سؤال «ما الجدوى؟». يظل الاختزال الغرامي جزئياً، ولا يظهر فيه الحب إلا افتراضياً. يرجع التأمين حقاً إلى الاختزال

الغرامي، لكنه لا يحققه تماماً، مادام يعوز الـ **أنا**؛ لا يفهم هذا الـ **أنا** الذي ينقصه التأمين الحب إلا كنقص. لا يعرِّض الـ **أنا** نفسه للاختزال الغرامي إلا تحت تهديد الغرور، ومن ثم يخاف بذعر من «العوز». العوز من ماذا؟ بطبيعة الحال التأمين في الحب. لا يجازف بنفسه في مجال الحب إلا لينفلت من خطر الضياع، آملاً في التأمين وعودة التأمين واستدراك النقص. في الحب، لا يبلغ سوى فهماً قبلياً ضيقاً ومقتراً: ينقصه ويحتاجه فوراً، وبالتالي يطلبه؛ يطالب به بحدة، إلى حد أنه يجهل كرامته وقوته وقواعده. يتوجه الـ **أنا** إلى الحب كما لو كان فقيراً، لا يتخيل أبداً الخوف في بطنه لأنه بلا نقود، أنه لن يتعامل سوى مع مرابين يكونون في كل مرة أكثر قساوة وطمعاً؛ يجب أن يكون ثمن التأمين، بالنسبة إليه، أغلى من اليقين، مع المزيد من التضحية بالمعارف، وتحمل المزيد من التقشف أكثر مما في الشك الجذري. عندما يتعرض لهلع النقص، في ماذا يأمل الـ أنا عندما يضع قدمه الأولى فوق أرض الحب الذي يفتح له، رغماً عنه، الاختزال الغرامي؟ في أفضل الأحوال، في أسمى تقدير لانتظاراته المذعورة، يأمل عدم الخسران، أي أن يمنحه الحب التأمين بثمن مناسب. يود فعلاً أن يؤدي المقابل للحصول على التأمين، لكن دون أن نأخذ منه أكثر مما سيحصل عليه. لا ينتظر الـ أنا للوهلة الأولى من الحب غير تبادلٍ عادلٍ إلى حد ما، **ومبادلةٍ** متفاوضٍ بشأنها، وتسوية معقولة.

الأكيد أننا نستطيع أن نجيب، بلا زيادة، أن المبادلة في الحب لا محل لها، وأنها لا تناسب سوى التبادل واقتصاده وحسابه. نتيجة ذلك، حيث يظل الـ **أنا** في تخوم الاختزال الغرامي ساذجاً ودون خبرة بأمور الحب، فإنه يجهل كل شيء عن منطقه المتناقض؛ إنه يبخس قدر العاشق الذي لم يحرره بعد فيه؛ لا يقرأ الحب إلا

كانتظار ومطالبة بتأمين بثمن معقول. كيف يحسب إذاً هذا الثمن؟ كما يحسبه البئيس بريبة وحذر: أريد أولاً أن أحصل على مستحقي تأميني وأنني محبوب - عندها فقط سأدفع الثمن وأحب بدوري.

من هذا المنظور، بدا بالأحرى من الأفضل، في مرحلة أولى، ارتياد أسواق أقل غلاءً: مثلاً خلق تأمين كل واحد لنفسه دون المطالبة به من الخارج (الفصل 9)، أو إذا كان لا مندوحة من الرجوع إلى هذا الخارج، اختيار القرين المألوف أكثر، الذي يشبهني أكثر ويخيفني أقل، ذلك الذي يكره نفسه مثلما أكره نفسي، ويكرهني أيضاً كما أكرهه، قريني (الفصل 13). لقد كان على الأنا أن يتخلى أخيراً عن ذرائعه، لكنه يظل في الحالات نفسها؛ يستمر في الحساب بدقة كبيرة ويقتصر على المبادلة الصارمة: لن أحب إلا كمقابل، كرد فعل، إلا إذا أحبوني أولاً وبالضبط بالمقدار نفسه الذي سيحبونني. بالتأكيد يمكن المراهنة في الحب، لكن بأقل الخسائر الممكنة وبشرط أن يبدأ الغير أولاً. هكذا يشتغل الحب بالفعل بالنسبة إلى مثل هذه الـ أنا، لكن في الذعر دائماً، وفي وضعية النقص تحت نير المبادلة، والحب لا يراهن حقاً، ليس أكثر من تحقق الاختزال الغرامي فعلاً. يكمن العائق الذي يصدم انفتاح الحقل الغرامي - العائق الغرامي لا الإبستيمولوجي أو المعرفي- في المبادلة ذاتها؛ ولا تكتسب المبادلة القدرة على نصب العائق إلا لأننا نتحمل، بلا حجة أو دليل، أنها وحدها تمنح شرط إمكانية ما يقصده الـ أنا بـ «الحب السعيد». لكن هل يمكن أن يظل مثل هذا «الحب السعيد» بالضبط، المقنن تقريباً بالمبادلة، سعيداً؟ في جميع الأحوال، لن يستطيع أن يستمر كحبٍ مادام يعود دفعةً واحدةً إلى التبادل والتجارة. والحال أن الحب لا يمكن أن يقتصر على المبادلة أو يحدد وفق ثمن معقول لسبب جوهري: ليس للذوات العاشقة شيءٌ تتبادله (لا موضوع) ومن ثم لا يستطيعون حساب ثمنه

(معقول أم لا)؛ في التبادل، خلافاً لذلك، يتاجر الفاعلون بالمواضيع، عنصرٌ ثالثٌ دائمٌ بينهم، يستطيعون بذلك حساب وتحديد ثمنه. يجب إذاً استبعاد المبادلة من الحب، ليس لأنها تبدو غير مناسبة، بل لأنها تصبح فيه مستحيلة، بعبارة أدق بلا موضوع. تحدد المبادلة شرط إمكانية التبادل، لكنها تشهد على شرط استحالة الحب أيضاً.

تشير هذه الاستعانة بالتجارة إلى ما يعيق الاختزال الغرامي ويقلص المنفذ إلى مقام الحب، لم أنطلق من التأمين في حد ذاته، بقدر ما انطلقت من التأمين باعتباره نقصاً دائماً، من أناي التي تعاني من النقص، المذعورة أمام العوز والمتخفية دفعة واحدة وراء المبادلة. عندئذ نفهم لماذا لم نحصل إلى حد الآن عن جواب للسؤال الأولي: «هل أنا محبوب - من الخارج؟»، غير أن كراهية كل واحد لنفسه وكراهية الكل للكل: يظل الحب الذي تثيره في الواقع سجين قانون القُلُز (airain) للمبادلة، أي ممكن أن أُحِب، لكن شريطة أن أكون مؤمناً أولاً، أي بشرط أن أُحَب أولاً. مجمل القول، يعني الحب في هذه المرحلة أولاً الموجود المحبوب. يحيل قولنا أن نكون محبوبين، أي أن نُحِب، أيضاً على الموجود، ومن ثم يثبت الموجود بلا زيادة في وظيفته الميتافيزيقية في لحظتها الأولى وأفقها الأخير؛ مرةً أخرى يحدد الموجود الحب، وليس له دور آخر سوى تأمينه، مهمة جزئية، ضد الغرور. يصلح الحب للموجود، ويخدم الموجود، لكنه لا يستثنيه.

16- التأمين الخالص

يقترح هذا التشخيص سبيلاً ينفتح ربما للخروج من المعوصة: ترسيخ الاختزال الغرامي لاختزاله إلى شرط المبادلة. يجب أن

نضيف إلى السؤال الأولي «هل أنا محبوب - من الخارج؟» الذي يحد المنفذ إلى أفق الحب بقدر ما يفتحه، سؤالاً آخرَ يستبدله، ذلك الذي يضع سؤال الحب من دون أن يخضعه للشرط المسبق للمبادلة، ومن ثم للعدالة؛ أي الذي لا يفترض أن التأمين يحدث أولاً بالنسبة إلي. لا يجب أن يأتيني الحب دفعة واحدة من الخارج، لكنه يستطيع أن ينتشر بحرية دون أن يخدمني، كيف نتصوره إذا لم نسلم بإمكانية أن هذا الحدث يصدر عني قاصداً غيراً لم يحدد بعد، مِن أنا مجوفة في خارج أكثر عمقاً في أناي منّي، الذي لا يسبقه أي تأمين ولا يصادق عليه؟ باختصار شديد، نتساءل من الآن فصاعداً: «هل يمكن أن تكون لي الأسبقية في الحب؟»، بدل أن أتساءل «هل أنا محبوب - من الخارج؟»، أي أتصرف كعاشق يُعطي نفسه، بدل أن أكون محبوباً بالمبادلة.

والحال أن مثل هذه الإمكانية - وهذا هو الدليل القاطع الذي ينعش كل بحث تظل دائماً بالتعريف مفتوحةً ولا تستطيع أي معوصة أن تعيقها. لأن الإقرار (أو مجرد الاشتباه) بأنني غير محبوب لا يمنعني من حيث المبدأ أبداً من القدرة على الحب، أنا أولاً. أن لا يحبني أحد (سواء عرفت ذلك حقاً أم توهمته، لا يهم) لا يجعل من المستحيل أن أحبه حتى إن لم يحبني، على الأقل في كل مرة وطالما أقرر ذلك. أن لا يحبني بالقدر الذي يريده، أن يحبني بأقل قدر ممكن يستطيعه، لن يمنعني ذلك أبداً من محبته إذا قررت ذلك. أن يكرهوني بالقدر الذي يرغبون، لن يرغموني بذلك أبداً على كراهيتهم أنا أيضاً، إذا قررت ذلك. تستمد السيادة الفريدة والمحتومة لفعل الحب قوتها من كون المبادلة لا تؤثر فيها بقدر ما لا يؤثر فيها اللجوء إلى الاستثمار. يحوز العاشق امتيازاً لا يضاهى يكمن في كونه لا يخسر

شيئاً، حتى إن عرض له أن لا يكون محبوباً. لأن الحب المستهان به يظل حباً متحققاً فعلاً، تماماً كما تظل الهبة المرفوضة هبة معطاة فعلاً. علاوةً على ذلك، ليس للعاشق أبداً ما يخسره؛ لا يستطيع حتى أن يتيه إذا أراد ذلك، لأن إعطاء رأسمال مفقود، ليس إتلافاً له أو إضعافاً له، يشهد، علاوةً على ذلك، بشكل واضح على امتيازه الملكي، إذ كلما أعطى أكثر خسر أكثر، وكلما بدّد أكثر خسر ذاته أقل، مادام الترك والضياع يحددان الصفة الوحيدة والمميّزة والممتنعة التصرف للحب. يُبَث الحب ليضيع أو يضيع كحب. كلما أحببت بضياع أكثر، أحببت فقط؛ وكلما أحببت بضياع أكثر، غاب عن ناظري الحب بقدر أقل، مادام الحب يحب إلى أبعد مدى. لا يسمح إنجاز فعل الحب بعدم الخوف من الخسارة فقط، بل لا يكمن سوى في هذه الحرية في الخسران. كلما ضيعت بلا مقابل، علمت أني أحب بلا جدال. لا يوجد سوى دليل واحد على الحب هو العطاء بلا مقابل أو استرجاع، وبالتالي القدرة على الخسارة فيه وعند الاقتضاء الضياع فيه. غير أن الحب ذاته لا يضيع أبداً، طالما يتحقق في الخسران ذاته. يتجاوز فعل الحب الموجود بفائض لا مثيل له، لأنه لا يعترف بأي ضد أو عكس له. في الوقت الذي ينفصل الموجود باستمرار عن العدم، ولا يظهر إلا معه ولا يصارع إلا ضده، لا يلاقي الحب أبداً أي شيء يظل غريباً عنه، يهدده أو يحده طالما أن السلبي والعدم واللا شيء (أو أي شيء مقابل يمكن تخيله؟) لا يلغيه، بل يمنحه فعلاً مجالاً مفضلاً ويتركه بالأحرى يتحقق بشكل تام. لا يفقد فعل الحب شيئاً من كونه غير موجود، طالما لا يربح شيئاً من كونه موجوداً. في الواقع، يكمن فعل الحب أحياناً في عدم كونه محبوباً، أو على الأقل قبول القدرة على عدم كونه. لا شيء يستطيع، لا الوجود ولا العدم، حد أو كبح أو صد الحب، بمجرد ما يلزم عن الحب، من حيث المبدأ، خطر عدم

الوجود. يحدد فعل الحب من دون أن يكونه الحب بلا وجود. يتضمن التعريف الصوري البسيط لفعل الحب انتصاره على اللا شيء، ومن ثم على الموت. يجب النظر إلى العبارة 'يبعث الحب' باعتبارها قضية تحليلية.

عندئذ تطفو المعوصة القديمة على السطح. ليس فقط لا تستطيع المبادلة أن ترهن مسألة الحب (عبر انحراف المطلب «هل أنا محبوب - من الخارج؟») وتقود إلى كراهية كل واحد لنفسه (مع كراهية الكل للكل)؛ بل خصوصاً لا يشهد فعل الحب على نفسه في حد ذاته إلا عبر تعليق المبادلة وتعريض نفسه (يهب نفسه) لخسارة ما يعطيه، إلى حد خسران نفسه. إما أن فعل الحب بلا معنى، وإما يعني المحبة بلا مقابل. هكذا يترسخ الاختزال الغرامي ويصاغ السؤال من الآن فصاعداً كالآتي: «هل يمكن أن تكون لي الأسبقية في الحب؟».

غير أن هذا الترسيخ، وإن بدا خصباً جداً، يثير بشكل تراجعي صعوبة جمة. لم أستطع أن أستشف، واقعياً ومعيارياً، الاختزال الغرامي إلا لأن مطلب التأمين انبثق فيّ أولاً، بحيث يقصي التماس اليقين. هكذا ولجت مجال الحب باسم التأمين وفي اتجاهه. والحال أن المنطق عينه الذي نقلني تواً من التساؤل: «هل أنا محبوب - من الخارج؟» إلى هذا السؤال الآخر: «هل يمكن أن تكون لي الأسبقية في الحب؟» هو الذي يعلل أسبقية الثاني على الأول بواسطة حرية الخسران والفقد؛ غير أن الخسران أو الإنفاق بلا مقابل، رغم ما يبدو من تمايزهما عن الحب، ألا يمنعان على وجه التحديد كل تأمين عنّي؟ ألا يعني الحب من الآن فصاعداً أن يكون المرء أول من يضيع؟ وبالتالي إعفائي من كل تأمين من الخارج؟ لن يسمح الخارج نفسه، بالنسبة إلى العاشق الذي صرته، بأي تأمين لي، بل سيعود إلى التزام

تعهدت به، حيث أتخلى عن نفسي. هكذا تفرض النتيجة الآتية ذاتها: بقدر ما يترسخ الاختزال الغرامي، يفقد مطلب التأمين مشروعيته فأضطر إلى التخلي عنه نهائياً.

الحقيقة أن هذا الدليل لا يستحق القيمة التي يبدو عليها، لسببين: أولاً لأنه يناقض منطق الخسران والترك نفسه، وهو بعيد عن تمثيله. إننا نستدل في الواقع كما لو كان فعل الحب، عبر هبة الذات للضياع، يضيع ويترك نفسه بحيث يتغيب، بل يختفي؛ لكننا لا نستطيع استخلاص مثل هذه النتيجة إلا عبر الاحتفاظ ضمنياً بوجهة نظر المبادلة والتجارة، حيث سيكافئ فقدان ما أعطي، في وضعية العوز المرعب، مباشرة إفلاسي كمُحِب وانعدامي بسبب غياب أي تأمين. في المقابل، إذا احتفظنا بوجهة نظر العاشق الضيقة، لا يؤدي فعل الخسران (أو خطر الضياع) بتاتاً إلى اختفائه بسبب انعدام التأمين، بل على العكس إلى تحقق الحب حسب تعريفه بالذات ، أي كلما خسر وضاع، شهد على نفسه كحب ولا شيء غير الحب. كلما خسر أكثر (يبدد، ويعطي إذا أحب)، ربح أكثر (لأنه يستمر في الحب). في الاختزال الغرامي، يربح العاشق الذي يضيع فعلاً، نفسه باعتباره عاشقاً. الحقيقة أن الاعتراض يصف دائماً خسران العاشق انطلاقاً من الحكم المسبق للمبادلة؛ لأنه لا زال يخلط التأمين بالامتلاك الاستكفائي لكل واحد لنفسه.

ثم إن الاعتراض لا يصل إلى فهم المفارقة الجوهرية: يربح حب العاشق دائماً لأنه لا يحتاج بتاتاً إلى ربح أي شيء لكي يربح (نفسه)، بحيث يربح حتى، خصوصاً، عندما يخسر. الأكيد أننا سنجيب، لكن في هذه اللعبة التي يربح فيها من يخسر، أربح حقاً أن أحب أولاً، من دون أن أربح بذلك أي ضمانة بأن أُحَب من الخارج؛ وعليه يجب أن

نسلم بأن الحب في ماهيته مضطر أن يعزي نفسه في كل تأمين. هنا يتفجر مرة أخرى الغموض الذي علينا توضيحه عبر ترسيخ الاختزال الغرامي. ما الذي نعنيه في الواقع بالتأمين عندما نعتقد هنا أننا ننفيه عن المحب؟ بطبيعة الحال التأمين الذي يحمي الـ **أنا** من الغرور؛ لكن ما الذي نقصده بالحماية؟ أن لا يمنعني الغرور من محبة نفسي بالقدر الذي يجعلني أريد أن أكون وأن أستمر في وجودي؛ وبهذه الشاكلة يظل التأمين، إلى هذا الحد، نضيداً لوجودي وللوجود في أناي ولأناي في وجودي؛ وعليه أحلم دائماً بالانفلات شيئاً فشيئاً من الاختزال الغرامي الذي أرفض وأود حقاً تحاشيه. خلافاً لذلك، عندما أنتقل إلى السؤال: «هل أستطيع أن أحب أنا الأول؟»، أي تأمين أستطيع أن آمله عن حق باعتباري مُحِباً؟ بالطبع ليس تأمين القدرة على الاستمرار (الدأب على) في الوجود رغم ريبة الغرور، بل التأمين الوحيد المناسب للاختزال الغرامي المترسخ، وليس تأمين الوجود أو الموجود، بل **تأمين فعل الحب**. عندما نجيب عن السؤال: «هل يمكن أن تكون لي الأسبقية في الحب؟» بفقدان الموهبة ووصولًا إلى فقدان الذات، يحصل العاشق فعلاً على التأمين المعتبر كتأمين خالص وبسيط لحقيقة معينة هي كونه يُحب. عندما أحب إلى حد أني أفقد كل شيء، أربح حقاً تأميناً ثابتاً أبدياً ومطلقاً، إنه التأمين بأني أحب فقط، وهو كافٍ. يجد العاشق تأميناً مطلقاً في الحب، ليس تأمين الوجود أو أن يكون محبوباً، بل تأمين فعل الحب. ويشعر به في غياب المبادلة. هب أن عاشقاً يحب، لكن بلا مقابل، لأنه غير محبوب، أو توقفوا عن محبته، هل خسر شيئاً؟ ماذا خسر؟ سيكون قد خسر طبعاً تأمين أنه محبوب؛ لكن ليس بتاتاً تأمين فعل الحب شريطة أن يستمر في الحب دون أن ينتظر أي حب في المقابل. سيحتفظ بهذا التأمين دائماً والمدة التي يريدها، أي سيحب هو الأول وخصوصاً

الأخير. عندما يتخلص الحب من كل مبادلة، من يربح ومن يخسر؟ وفق الموقف الطبيعي، يربح ذلك الذي يتوقف عن الحب، إذ يربح في الواقع كونه لن يعود إلى الحب؛ لكنه يخسر في الحقيقة الحب. ووفق الاختزال الغرامي يربح ذلك الذي يستمر في الحب، لأنه يحتفظ بذلك بالحب، بل يجد الحب لأول مرة.

سنرد على الاعتراض إذاً بأنَّ الأمر لا يتعلق بالقول: «أحب إذاً أنا متيقن من وجودي ككائن بامتياز»، بل بالقول: «أحب، إذاً لدي تأمين بأني أحب أنا الأول، باعتباري عاشقاً». تغير الأسبقية بطبيعة الحال وضعها: لم تعد تعيِّن امتياز أعظم أمن، وأكبر يقين، بل خطورة أكبر إبانة، لأنني لا أحوز تأمين كوني أحب إلا بمقدار ما أحب، أي أن أتحمل مجازفةً أن أحب أولاً؛ لا تكون لي المبادرة إلا باعتباري قادراً على الحب، وقادراً على اتخاذ قرار أن أحب أولاً بلا مقابل، وأن أستطيع أن أجعل الحب يُحِب من خلالي. لدي ضمانة بجعل الحب في المقام الأول يحب فيّ. لدي ضمانة بأني أمارس الحب. وطالما أن الحب يؤمن ضد الغرور، أجد نفسي مؤمناً، بواسطة الحب الذي أمارس، الذي يتم فيّ ومن خلالي، ضد ريبة: «ما الجدوى؟». يمكن بالتأكيد لهذا التأمين أن يضلّلنا، مثل المفارقة: يجعلني أغير طريقي وأخطو ضد التيار خطواتي الأولى نحو التأمين. بدل أن أطالب بتأمين موجه لصالحي، ومن ثم المصفّى بجميع الوسائل (بما في ذلك كراهية كل واحد لنفسه إلى حد إنتاج كراهية الكل للكل)، أرسخ الاختزال الغرامي لتلقي التأمين عبر فعل خسران ما أعطي إلى حد المخاطرة بفقدان ذاتي، بلا مقابل لاستثماري أو ملكيتي (مادتي (αἰσὐο)، ممتلكاتي، خيراتي)؛ أتلقى تأميناً لكنه لا يتعلق بالوجود الذي يقفز عليه؛ لا يتعلق مباشرةً إلا بالحب؛ والحب الذي أمارس

باعتباري عاشقاً، ليس ذلك الذي يمكن أن أطالب به باعتباره ملكية المحبوب. لا يأتيني التأمين دائماً لا من الخارج المعرفي الذي يحافظ عليّ في كينونتي، بل من خارج أكثر حميميةً لي مني: الخارج الذي يحدث لي في الوقت نفسه الذي أتخلى عن ملكيتي (هبتي) وعن وجودي، لكي أتأكد فقط مما أفعله حقاً في هذه اللحظة، أي الحب. أحصل على ضمانة أني أمارس الحب ولا أحصل عليه إلا من الحب الممارَس ولأجله وحده. أحصل من الحب على ما أعيد له، أي أمارسه؛ أحصل على ضمانة كرامتي كعاشق.

سيكفيني هذا مادامت، وفي أغلب الأحيان، أمارس الحب كعاشق كامل. لأن الحب يتم كلما أحببنا. مما يستدعي ملاحظتين حاسمتين: **أولهما**، أني لا أتجاوز كراهية نفسي (ولا كراهية كل واحد لنفسه، أو لا كراهية الكل للكل) بواسطة زيادة نافلة أو خيالية لحب نفسي بنفسي، وفق الآراء الوازنة والصارمة لعلم النفس والتحليل النفسي، كما لو كنت أعرف مثلاً إن كان لي البيسوخي (النفس) (ήχυψ) أو ما يدل على هذا اللفظ، أو حتى إن كان الأمر يتعلق حقاً بمعالجتها والاشتغال عليها. كلا، إني أتجاوز كراهية كل واحد لنفسه عبر التغلب على كراهية الكل للكل في نفسيٍ والعكس بالعكس. وحيث لا أستطيع البدء بحالتي التي تظل قريبةً جداً مني، ومجهولةً جداً ومعاديةً جداً، سأبدأ بتجاوز كراهيتي للغير، المعروف بشكل أفضل، والبعيد عني والأقل خطراً عليَّ من نفسي. في هذه اللحظة الأولى من الاختزال الغرامي، وإن كان مترسِّخاً، لن يعلم أن الأمر يتعلق فعلاً بالحصول على حب الذات؛ سيأتي حبي لنفسي، إذا تبين أن ذلك ممكنٌ (ولدي أسباب معقولة للتشكيك في ذلك حالياً)، في الختام باعتباره أعلى وأصعب حبٍ، أحتاج لأجله مساعدةً لانهائيةً

وأمناً مستقىً من الرعاية، مازال غير مفهوم في المرحلة التي أوجد فيها (الفصل 41).

ثانيهما، عندما ننتقل من السؤال: «هل أنا محبوب من الخارج؟» إلى السؤال «هل يمكن أن أكون سباقاً إلى الحب؟»، أحصل فعلاً على تأمين يخص كوني أحب بعزم، أني أحب كعاشق عازم. يخلصني هذا التأمين، علاوةً على ذلك، من ريبة الغرور الذي لا يحررني فقط من التوائي حول موجود قابل للاحتفاظ من شدة المثابرة، لكنه يقودني بوجه خاص إلى نفسي، في إنِّيتي الأخيرة؛ أبلغه أولاً لأن تأميني بهذه الشاكلة لا يتوقف على خارج غير محدد، يكون في الوقت نفسه غير يقيني (هل يحبني فعلاً؟) ومجهولاً (هل أستطيع معرفته حقاً)؛ يتولد عن قرار لا أتخذه، قطعاً، بوعي حر وكامل (هل أنا حر، هل أنا واعٍ؟)، لكنه على الأقل لا يتخذ من دون رضاي، طالما لا يتم إلا إذا مارست أنا وأنا فقط الحب. أمارسه عند الاقتضاء دون إرادة ودون توقعه، بل دون أن أمارسه بعمق، لكن في نهاية المطاف يجب أن أجازف دائماً بنفسي، وأن أكون أنا من يذهب شخصياً وجسدياً، بلا بديل أو ملازم. لا أحد يستطيع ممارسة الحب غيري عندما يتعلق الأمر بي، وبهذا الغير وبتأميني. على الأقل لا يُمارس الحب من دوني، أنا العاشق. إن حقيقة أني أمارسه بلا شرط التبادل، وبلا مقابل وبخسارة، يؤكد بقوة أن الأمر يتعلق هنا أولاً بأناي، بمبادرتي أو على الأقل برضاي المفرد والممتنع الإنابة. أمتلك أفعالي كعاشق بلا جدال وبلا خليط أو شريك. ربما تكون كل أفعالي الأخرى، خصوصاً تلك التي ترجع إلى الفهم والفكر التمثلي، لا تتمكن فقط من التحقق بشكل جيد بواسطة غيرٍ معين، بل يجب أن تتمكن من التحقق من قبل أي غير آخر للحفاظ على الكلية المكوِّنة للعقلانية المابين موضوعاتية (الفصل

7). في هذه الحالة، لن يكون لي أي منفذ حقيقي إلى فردانيتي الأخيرة أو إلى إنيتي التي لا بديل لها، إن لم يكن بواسطة الحب الذي أمارس، مادمت لا أستطيع ممارسته إلا إذا أديت الثمن من شخصي. ربما لن ألخص نفسي في نهاية حياتي إلا باعتباري محصول أفعالي كعاشق.

يحقق الاختزال الغرامي الذي صار مترسخاً، وربما وحده، الاختزال الحقيقي، لأنه يقودني إلى ما أستطيع ويجب بشكل خاص أن أتحمله باعتباره ملكي (الفصل 37). كل ما تبقى يستلزم شيئاً آخر غيري (العالم) أو غيري (الغير، العقل الكوني، الفهم المشترك). لا أصير أنا نفسي عندما أفكر أو أشك أو أتخيل فقط، طالما أن الأغيار يستطيعون تفكير أفكاري والذين، من ناحية أخرى، لا يعنونني في أغلب الأحيان، بل موضوع مقاصدي؛ ولا عندما أريد أو أرغب أو آمل لأنني لا أعرف بتاتاً إن كنت أبادر أولاً أم كقناع فقط يخفي (ويتحمل) الاندفاعات والأهواء والحاجات التي تحدث في نفسي من دوني؛ بل أصير أنا نفسي بشكل نهائي كلما وطالما استطعت أن أكون سبّاقاً إلى الحب باعتباري عاشقاً.

17- مبدأ السبب غير الكافي

عندما أكون سباقاً إلى الحب، يقطع العاشق الذي أصيره مع مطلب المبادلة: لم يعد يقتضي، عندما أحب، أن أكون محبوباً أولاً. لم يعد الحب الآتي من الخارج نحوي الشرط المسبق لقراري الخاص بالحب. يحب العاشق بلا تردد لأنه يحب دون أن ينتظر أو يتوقع أن يُحَب أولاً، ودون أن يترك أو يجذب إليه الغير الذي يتبدى أولاً ويتحمل مخاطرة التنفيذ الأولي؛ لكنه بذلك يحب أيضاً من دون أن ينتظر مقابلاً، أو حباً حقيقياً مقابلاً، أو حتى إمكانية أن يتصور أي

أمل. ومع ذلك يمكن لهذه الحالة أن تبدو في المقابل غير معقولة أو على الأقل مستبعدةً، تقريباً ممتنعة التحقق، أي فرضية صورية ومتخيلة وبلا صحة فعلية. لذا يجب أن ننظر لاحقاً في كيف يتمكن العاشق من عدم الانتظار، ومن انتظار لا شيء، كي يحب بذلك الأول.

لا نعين العاشق فوراً: بداية لأنه لا يُرى أكثر مما يَتوقع ذاته. لا يكفي أن أدخل في لعبة جماعة أخرى، أو في علاقة اجتماعية كي أستطيع أن أستشف إمكانية تحولي إلى عاشق أو رؤيته. لنفرض أولاً أنني انخرطت في شبكة من الوظائف المحددة بالأداتية: لا يتعلق الأمر سوى بإعمال كائنات مستعملة (أدوات، وآلات، وصيرورات من أجل غاية)؛ أتدخل في هذه الأدوات المستعملة عبر تشغيلها وإعمالها، وعبر تبادل الخيرات، وعبر تبليغ المعلومات، باختصار، تبعاً لمنطق الاقتصاد. بطبيعة الحال، تحدد المبادلة هنا مجموع هذه العمليات ولن أفعل، طبقاً لقاعدة الأعمال الناجحة المفهومة، شيئاً بلا مقابل، ولن أنخرط بلا ضمانة. لا يمنع مبدأ «الأعمال هي الأعمال» في حياديته بلا استثناء، أن أخلط المشاعر، كما يقال، بالأعمال فقط ، أو أن أبرم صفقات مع الأصدقاء، بل أن آخذ في الحسبان بشكل أكثر جذرية كل ما يمكن أن يتجاوز أو يفسد التبادل الصارم للتجارة. سواء اشتريت تذكرة طائرة بثمن بخس أم فاوضت بشأن عقد مقاولة، لن يغير ذلك في الأمر شيئاً: لأن طقس التبادل يخفي الشركاء عن بعضهم بعضاً ويحجبهم وراء الوضوح الشفاف للاتفاق والعقد والقوانين. الحقيقة أني لا أتعامل أبداً مع أشخاص ذاتيين، بل مع متحاورين قابلين لتبديل بعضهم ببعض، الذين أضعهم عند الاقتضاء في منافسة وأحاول دائماً اختزالهم إلى دورهم الخالص كفاعل مجرد في التجارة، كفاعلين شفافين في المبادلة. عندما لم أر

في الغير شخصاً ممتنع الاختزال إلى وظيفته في الاقتصاد، لا أغامر بإسناد الفردانية المقاومة إليه، ومن ثم امتياز الاستقلالية، بل حتى أسبقيته عليَّ، كلما عالجت بشكل صحيح وفعال وصادق، التجارة التي تجمعنا. يستوجب الاقتصاد عدم معرفة الفاعلين في التبادل؛ إنهم ينجزونه بمقدار أفضل مما يسعون خصوصاً أن يُعرَفوا باعتبارهم كذلك. لا يستطيع العاشق في هذه الحالة، الأكثر شيوعاً إلى حد بعيد، أن يبرز فقط، بل لا يجب عليه ذلك.

هبْ مع ذلك أن الشبكة الاجتماعية التي أنخرط فيها لا تسمح بالاختزال تماماً إلى الأداتية أو الاقتصاد: ليكنْ لقاءً مؤقتاً وبالصدفة، لكنه غير مهم من حيث المبدأ، حيث حضرت «للترويح عن النفس» (حفلاً، أومهرجاناً، أوتدشين معرض فني، أومنافسةً رياضيةً... إلخ). أستطيع الاندماج تماماً، وأن أشعر بالراحة التامة، بل قد أجد فيها قدراً من المتعة، ومع ذلك لا أندمج أبداً شخصياً. من المحتمل أن غبطتي بلقاء الآخرين تتنامى لاسيما أنني أنخرط بقدر أقل؛ من المحتمل أن أبادل بالأحرى شهادات الصداقة والاهتمام والمراودة، وأن لا أمنحها أبداً بصدق، لكني أوزعها وفق مبادلة صارمة، لا أقل ولا أكثر، كما لو تعلق الأمر ببضاعة معنوية لا تقدر، وإن كانت محل تفاوض حقيقي في تجارة أكثر نفاذاً وإغناءً من تجارة الأشياء. أصير كل شيء للكل، لكني لا أكون أبداً وخصوصاً شخصاً من أجل شخص آخر. حتى لو جازفت بالشروع في مخطط المراودة، بل حتى الدفع بها إلى مدىً أبعدَ، فإني أتغيا دائماً المبادلة؛ ببساطة أمارس التبادل غير المباشر بدل التبادل المباشر؛ لا أخطو خطوة أولى (بل حتى خطوتين أو ثلاثة)، إلاّ وأنا أنتظر بقصد مقابلاً للاستثمار يكون لذيذاً بالمقدار الذي يُرجى، وقيِّماً بالمقدار الذي يمكن أن يعيد لي أكثر مما

استثمرت. من جهة أخرى، حتى لو ركزت انتباهي على هذه أو تلك، إلى حد الشروع في حديث منفرد سيجعل منه، إذا تم بشكل جيد، محاوراً خاصاً جداً، لا يُلزمني هذا الامتياز فعلاً بأي شيء؛ يستمر هذا الغير وأنا فعلاً، حتى لو تشابكت بلا اكتراث صيرورة من نوع ما «... وأكثر إذا حضر التجاذب»، في السيطرة على الوضع، نتحكم، على الأقل بواسطة الغرور وتحت الإكراه الاجتماعي، في المدى البعيد الذي نسير إليه. وإذا كنا نسير إليه حقاً، حتى بأجسادنا، فإننا نستطيع دائماً، تبعاً لمردودية التبادل المشترك، أن نتقاطع هنا ونفترق، بلا مأساة أو خصومة أو خسارة (لماذا لا نكون أصدقاء حميمين؟). هكذا تتحكم المبادلة في كل تجارة حتى الجسدية.

متى يظهر إذاً العاشق؟ بالضبط عندما أصل، خلال اللقاء، إلى تعليق المبادلة، وأتوقف عن ممارسة الاقتصاد، وأنخرط بلا ضمانة أو تأمين. يظهر العاشق عندما يتوقف أحد الفاعلين عن وضع الشرط المسبق، ويحب دون أن يشترط كونه محبوباً فيبطل بذلك الاقتصاد في صورة الهبة. والحال أنه في التجارة والتبادل، لا تسود المبادلة، بشكل مشروع، إلا لأنها تسمح بتمييز الاتفاقات الجيدة من السيئة، عبر تقدير السبب الذي يكفي لتصديق الواحدة وإبطال الأخرى. تعطي المبادلة الحق للاقتصاد عبر تقديرٍ بأدق الطرق الممكنة ما يعيده الواحد للآخر مقابل الخدمة المقدمة والأداء المنجز. يحدد الثمن سبب التبادل ويضمن المبادلة العادلة. يمنح الثمن الحق للاقتصاد، وعليه، إذا قرر العاشق أن يحب بلا تأمين في المقابل، أن يسبق إلى الحب من الأعماق، فإنه لا يخرق المبادلة فقط، بل يناقض خصوصاً السبب الكافي للاقتصاد. نتيجة ما سلف، عندما يحب العاشق بلا مبادلة، فإنه يحب بلا سبب، أو قدرة على إعطاء الحق، ضداً على

مبدأ السبب الكافي. يتخلى عن السبب والكفاية، مثل حرب تندلع بلا سبب في نهاية المطاف، يفجر العاشق الحب بواسطة تفجير أو خرق كل الأسباب المعقولة. يعلن عن حبه كما نعلن عن الحرب، بلا سبب. أي، يتم ذلك أحياناً دون التريث والاعتناء بالإعلان عن ذلك.

والمثل يسم الإنكار سبب الحب حقيقة حب العاشق، ولا يمثل رغم ذلك مجانبةً للصواب البتة. لا يتعلق الأمر بعجز العاشق عن إيجاد الأسباب، أو بنقص في الاستدلال أو التفكير السليم، بل بعجز العقل نفسه عن تعليل مبادرة الحب، لا يستخف العاشق بالسبب: ببساطة يغيب السبب بمجرد تعلق الأمر بالحب. يعوز الحب السبب، لأن هذا الأخير يتقاعس عنه مثلما تهوي الأرض تحت الأقدام. يعوز الحب السبب، كما ينقصنا الهواء كلما تسلقنا الجبل. لا يُنكر الحب السبب، بل العقل ذاته يرفض الذهاب إلى حيث يسير العاشق. بل لا يرفض العقل شيئاً للعاشق، بكل بساطة، عندما يتعلق الأمر بالحب، يصبح عاجزاً تماماً، ويعجز في ذلك، إذ ليس في وسعه شيء. عندما يتعلق الأمر بالحب لا يعود العقل كافياً: يبدو من الآن فصاعداً كمبدأ للسبب غير الكافي.

أستطيع التحقق من هذا العجز للعقل في الحب عبر بعض الحجج: **أولاً**، إذا كنت سبّاقاً للحب، بلا تأمين في المقابل، فلا يمكن للمبادلة أن تعطيني الحق في الحب أكثر مما لا يمكنها أن تخطئني أو تمنحني سبباً كي لا أحب: أظل حراً في أن أحب أو لا أحب؛ **ثانياً**، مادمت أكون سباقاً للحب، فإنني أحياناً قد لا أعرف من أحبه أو أحبها؛ ليس فقط لأنه لا حاجة لي ، بالمعنى المطلق، إلى ذلك، وأن أسبقية مبادرتي على عكس ذلك تعفيني منه، بل لأن مشروع معرفة هذا الغير بشكل مطابق دون محبته وقبلها (كموضوع) ليس له

أي معنى أيضاً. ثالثاً، إذا أحببت بلا سبب، أو أحياناً بلا معرفة مسبقة لشكل أو وجه الغير، فإني لا أحب إذاً لأني أعرف ما أراه، بل العكس أرى وأعرف بقدر ما أحب، أنا الأول. يظهر لي الغير بمقدار ما أحبه ووفق الأسلوب الذي أحبه به، لأن مبادرتي السابقة لا تبت في موقفي تجاهه فقط، بل خصوصاً في ظاهريته، مادمت أضعها أنا أولاً في المشهد عندما أحبه.

يُظهر العاشق من يحبه أو يحبها وليس العكس، يظهره كمحبوب (أو مكروه) ومن ثم كمرئي في الاختزال الغرامي. يتمظهر الغير تماماً عندما يحبه العاشق وينتزعه، أورفيوس (Orphée) الظاهراتية، من اللاتمايز، ويخرجه من أعماق اللامرئي. وهو ما يمكن من رد الاعتبار لدليل جدلي استعمل من قبل الميتافيزيقا والأخلاق الشعبية على حد سواء ضد دون جوان (Dom Juan) وكذا ضد العاشق من هذا القبيل. يتوهم العاشق، كما يقال، عندما لا يرى من يُحبه أو يُحبها كما هو فعلاً، بل في كل مرة كما تتخيله رغبته؛ إنه يرى بعيون الحب، أي من خلال عمائه (الكبيرة مهيبة، والصغيرة لذيذة، والهستيرية شغوفة، والفاجرة مثيرة، والبلهاء عفوية، والمجادِلة نابهة... إلخ بإمكاننا أن نبدلها بالمذكر). نؤاخذ الرغبة بالتشويه وإعادة التشكيل من أجل أن ترغب بشكل أفضل. يخدع العاشق نفسه، في هذه الحالة دون جوان، في حين يرى كاتم أسراره، سغاناريل (Sganarelle)، بوضوح: يجب أن يعود إلى صوابه، وأن يواجه الأمور وأن لا يرى في رغبته واقعاً؛ باختصار، يجب الخروج من الاختزال الغرامي. لكن بأي حق يدعي سغاناريل أنه يرى أفضل من دون جوان ما لم يتمكن هو ذاته من ملاحظته أو رؤيته لو لم يخبره به دون جوان العاشق أولاً؟ بأي حق يجرؤ، بحسن نية، على تعقيل العاشق، في حين لا يستطيع،

بالتعريف، أن يشاركه النظرة أو المبادرة؟ من البين أنه يجهل تماماً القاعدة الظاهراتية، التي مفادها أن السبق إلى الحب الأول يمكّن من رؤية الغير في نهاية المطاف، لأنه يراه كمحبوب فريد، أما في الحالة المخالفة يختفي في التجارة والمبادلة. نكرر أن دون جوان وسغاناريل يريان الغير نفسه، لكن بنظرتين مختلفتين، إحداهما مصحوبة باستيهام الرغبة، والثانية بحيادية العقل السليم. يخطئان معاً لأنهما يريان ظاهرتين مختلفتين، العاشق وحده يرى شيئاً مغايراً، شيئاً لا يراه سواه، تحديداً أكثر من شيء، لكن لأول مرة يبرز هذا الغير، الفريد والمتفرد الذي صار منزوعاً من الاقتصاد ومُحرَّراً من الموْضَعة ومنكشفاً بواسطة مبادرة الحب، كظاهرة ظلت غير مرئية إلى الآن. يكتشف العاشق الذي يرى باعتباره يحب ظاهرةً مرئيةً باعتبارها محبوبةً (وبمقدار ما هي محبوبة). في المقابل، لا يرى سغاناريل شيئاً من هذا الغير ولا يعقِّل دون جوان إلا لأنه يسترجع الصواب الذي تخلى عنه العاشق. عندما يسترجع سغاناريل الاقتصاد تحديداً يقارن بشكل موضوعي محاسن وعيوب من يحبه العاشق بمحبوبين آخرين محتملين؛ يحسب من جديد الأسباب المعقولة والخاطئة، والأرباح والخسارات؛ لا يظهر العقل مجدداً إلا لتعليل أو إقصاء مبادلة ممكنة، عدالة تعويضية؛ غير أن هذا الاسترجاع له ثمن: لا يمكننا ادعاء قياس ما يحب العاشق خارج التجارة إلا عبر ذكر الأشباح، إلى جانب هذه الظاهرة الجديدة المتكونة والممتنع ردها التي برزت منذاك؛ لا يمكننا أن نقيس محبوب العاشق إلا عبر مقارنته فوراً بأشباح الإمكانات الأخرى، أخرى «هو» وأخرى «هي»، التي كان بإمكان العاشق، أو كان عليه أن يحبها لأسباب أكثر وجاهة؛ دون أن يرى ما هو واضح للعيان، أي أن هذه الأشباح لا تحوز مكانة الظواهر الحقيقية، وأن مبادرة العاشق قد أقصت هذه الإمكانات

نفسها، وأنها ببساطة اختفت أمام بداهة الظاهرة الجديدة التي صارت منذئذٍ مرئية ومنكشفة. لا يستطيع العقل أن يفكر إلا عبر المقارنة، إلا أنه بمجرد إعلان العاشق عن حبه تنهار الإمكانات القديمة أمام التصنع الفريد الحادث وتتوارى مثل الظلال التي يمتصها الضوء. الأكيد أننا نستطيع أن نرى الأشياء بطريقة مخالفة لما يراه عليها العاشق، بتعقل أكثر، غير أن العاشق تحديداً، تجاوز مجال صحة المقارنات والحسابات والتجارة؛ لم يعد قادراً أن يرى بطريقة مخالفة، ولم يعد قادراً على رؤية غير ما يراه، وما يراه لم يعد له قطعاً صفة الشيء، بل مقام المحبوب. لم يعد بمستطاع خادم العاشق أن يفعل شيئاً من أجله مادام يتراجع بعيداً عن الاختزال الغرامي المترسخ الذي يحقق هذا العاشق، أو بالأحرى الذي يحققه باعتباره عاشقاً.

ومع ذلك، لنسلم أيضاً أننا نتساءل لماذا يشرع العاشق أولاً بلا تأمين في حب هذا أو تلك، وليس هذه أو ذاك. إذا كنّا قد فهمنا أن لا مقارنة بالنسبة إلى العاشق يمكن أن ترضي (مادام ذلك أو تلك التي رآها لم تعد واحدة من أي من الممكنات الأخرى)، لم يعد هناك سوى جواب مقبول: يحوز الغير نفسه الذي صار فريداً، بفضل دوره كنقطة محورية، وظيفة علة حب العاشق، يحب العاشق المحبوب لأنه الوحيد ولأنه يجعل منه عاشقاً، أي لأنه كان هو ولأنه كان أنا. ليس للعاشق سببٌ آخر ليحب من يحبه سوى من يحبه تحديداً، باعتباره كذلك، يجعله العاشق مرئياً عندما يسبق إلى حبه. يصير الحب من وجهة نظر العاشق (وحده فقط)، سببه الكافي الخاص. وبذلك يمارس العاشق الحب، وفي الوقت نفسه ينتج السبب الذي يمنحه الحق في أن يعفي نفسه من كل سبب آخر. إن عجز العقل عن تعليل الحب لا يسم إذاً مبدأ السبب غير الكافي فقط، بل ينصب خصوصاً

العاشق بسبب ذاته. يتحول علة ذاته التي يطالب بها الحب في ذاته بلا جدوى (الفصل 9) إلى عقل ذاته؛ لكنه عقل ذاته يتحقق، هذه المرة، طبقاً للاختزال الغرامي المترسخ، ليس عبر التساؤل: «هل أنا محبوب من الخارج؟»، بل عبر التعرض للجواب شخصياً عن السؤال «هل يمكن أن أكون سبّاقاً إلى الحب؟». تنحرف الدائرة عن مركز الأنا نحو هذا الغير.

18- السَّبق

لقد اتبعت نفس مسلك دون جوان لأنه يعرف ربما أفضل من غيره إثارة الاختزال الغرامي وأن يفرضه على أولئك الذين لم يكن من الممكن أن يكون لهم من دونه الفكرة ولا الشجاعة (ليس سغاناريل فقط، بل آنا وإلفير وزيرلين)، يبادر هو الأول إلى الحب بلا أي سبب آخر غير تحقيق الاختزال الغرامي نفسه. أكثر من ذلك، لا تثيره رغبته أكثر مما تنجم عنه؛ يبدو أولئك الذين يعلن لهم عن حبه، مثل أولئك الذين يعلن عليهم الحرب (هم أنفسهم في الغالب) في تفردهم أكثر فأكثر تطرفاً فقط لأن الاختزال الغرامي يعيِّنهم كمحبوبين أو مكروهين، في جميع الأحوال محبوبين، لأنهم في وضعية لقاء العاشق. بيد أني لا أستطيع السير في هذا الطريق بعيداً لأن دون جوان لا يحتفظ بما يبدؤه بشكل واضح. الأكيد أنه يأخذ المبادرة عبر التعرض باستمرار للسؤال: «هل يمكن أن أكون سبّاقاً للحب؟»، بحيث يثير بلا انقطاع الاختزال الغرامي المترسخ؛ لكنه يتعرقل مع ذلك في إنتاج مثيلتها، آلياً تقريباً، مثل حريق الغابة الذي يتقد بواسطة شرارات نار جديدة، أو بالأحرى كموقد لا يستطيع أن يشتعل تماماً فنضطر إلى تأجيجه باستمرار. من أين يأتي هذا التكرار المتعنت والمثير للشفقة؟ بلا شك من كون دون جوان لا يمارس الاختزال الغرامي إلا بأسلوب المراودة.

يتفق الاختزال والمراودة، قبل أن يتمايزا وإن كان كلاهما غرامياً، في إعمال السبق نفسه والاستباق نفسه، أسبق إلى الحب، بلا أي سبب آخر سوى المجازفة بالحب، دون انتظار جوابه، ودون افتراض المبادلة، بل ودون معرفته. كلاهما يتصرف بالاستباق، غير متوازن إلى الأمام، يقودهما اندفاعهما إلى السقوط، الذي يظل سباقاً طالما لحق نفسه بفضل تمدده. غير أن اختلافهما يبدأ تحديداً فيما يتعلق بأسلوب هذا السبق. يظل السبق، في المراودة، مؤقتاً وينتهي بالإلغاء، مادام عندما يُراود الغير (يُدفع إلى الاعتراف)، لن أحب بالسبق أو الخسارة، بل بالمقابل، بالمعاملة بالمثل: سأكون قد قمت فقط بسبق في الحب سيُرد لي مع الأرباح. وحيث إن الغير سيقوم لا محالة بإعادة الحب إليَّ الذي أدنته أولاً، فإن تملكي سيلاحقه ويماثله بأناي التي تصبح من جديد مركز الدائرة. عندئذ تخون المراودة الاختزال الغرامي، ليس لأنها تراود، بل لأنها لا تراود بالقدر والمدة الكافيين، لأنها تنتهي إلى استرجاع المبادلة وفق الموقف الطبيعي، ولأنها تحاكي حب العاشق قصد قلبه في النهاية. وهو ما تؤكده لحظتها الأخيرة: لا يستعيد دون جوان في اللحظة الأخيرة المبادلة فقط («ستحبني، أريد ذلك»)، بل يقلبها لصالحه («ستحبني وأنا لا»)، بحيث نحبه من الخارج دون أن يكون سباقاً للحب، ودون أن يحب بتاتاً. تود المراودة أن تُحَب دون أن تُحِب في نهاية المطاف، لن أتقدم عليها إلا بالقرار الحاسم بالخسران كلما كان ذلك ممكناً؛ ولا أخسر نفسي فيها إلا لكي يأتي نحوي الغير وأجد نفسي فيها من جديد. يختفي السبق مثل خديعتي التي تؤمن لي ربحاً مجانياً. أستمتع في المراودة، لكنها لذة متوحدة.

خلاف ذلك، يندفع الاختزال في سبق نهائي وبلا رجعة، تقدم لن

يلغى أبداً، ولن يُلحق أبداً؛ أنطلق غير متوازن إلى الأمام ولا أتفادى السقوط إلا عبر تمديد الخطوة، عبر الزيادة في السرعة، ومن ثم عبر الزيادة في عدم توازني؛ كلما أضفت خطوة كي لا أسقط، تقدمت بلا أمل في العودة. لأنه حتى لو بلغت الغير فإن ذلك لا يمكنني من امتلاكه، تحديداً لأني لا ألمسه وأفتح لنفسي فيه منفذاً إلا بواسطة الصدمة التي أحدثها فيه، وبالتالي طبقاً لمقدار المسافة التي أقطعها، التي يجب أن أحافظ عليها؛ لا يوقفني الغير كحائط، ككتلة جامدة ومحددة، بل يعرض نفسه عليّ مثلما ينفتح الطريق أمامنا لأتابعه دائماً بمقدار ما ألجه؛ يستوجب السبق إذاً المتابعة المستمرة حيث لا أظل في السباق وحيّاً إلا بتكرار عدم توازني؛ يتطلب كل إنجاز بداية جديدة ويصيرها. لا يتحقق الاختزال الغرامي تماماً (المترسخ في صيغة «هل يمكنني أن أكون سبّاَقا إلى الحب؟»، وفقاً لتعريف الاختزال الظاهراتي بشكل عام، إلا عبر عدم التوقف نهائياً عن تكرار الذات. لن تصير الأنا مجدداً مركزاً أبداً؛ يجب عليها أن تحيد عن المركز، حتى النهاية، نحو مركز مُنتظر دائماً، أي الغير الذي أنقاد نحوه.

ومع ذلك هل يهم هذا التعارض، الذي لازال صورياً بين المراودة والاختزال، أساساً العاشق؟ ما الذي يغيره الاختلاف بين سبق مؤقت وسبق نهائي في السؤال «هل يمكنني أن أكون سباقاً إلى الحب؟» إنه يمس الجوهر؛ لأن الغير يظل في السبق المؤقت هو نفسه مؤقتاً: يجب إعادة بدء سبق جديد، من خلال العثور على أول غيرٍ يظهر، أن يقوم بمغازلة جديدة لزيرلين، بعد الإقرار بالحب لإلفير وآنا ولكل القائمة، في حين مع السبق النهائي يكفي غيرٌ واحد عينه، من حيث المبدأ بشكل وفير، لإثارة المتابعة من جديد. غير أن هذه الوحدانية في الغير لا تقر بالاختلاف الجوهري مادام ينجم

عنها فعلاً. ذلك أن الغير لا يصير واحداً إلا بشرط أن يتبدى لانهائياً، أي أن يستطيع من تلقاء نفسه ليس فقط تحمل المتابعة المتكررة باستمرار للسبق الأولي، بل وإثارته، لمبادرتي إلى الحب أولاً. لكن ألا يتعلق الأمر هنا بتناقض جلي مفاده: كيف يستطيع الغير، الآتي من هذا العالم، ومن ثم نهائي تماماً، أن يفتح الباب أمام متابعة لانهائية للسبق، لتقدم متكرر دائماً من قبل العاشق؟ بتعبير مبتذل، كيف يمكن للغير في النهاية أن لا يشبع، أو للعاشق أن يسأم؟ وكجواب مبتذل: دون جوان لا يسأم، كما لا أسأم أنا من إلفير أو زيرلين إلا لأننا نحوم حولها بسرعة. خلافاً لذلك، نحوم حولها بسرعة كبيرة، لأننا لم نعد نتابع، انطلاقاً من لحظة معينة، تقدمنا. يبدو لي الغير إذاً منتهياً، لأن تقدمي نحوه يتباطأ وينطفئ ويختفي، وليس العكس. تجعل نهايةُ التقدم الغيرَ منتهياً، بعيداً إلى حد أن أي نهاية للغير لا تسوغ نهاية السبق. يصير الغير بالنسبة إليَّ منتهياً، لأنه يدخل تدريجياً (قياساً بتقلص تقدمي) في مجال بصري ويتجمد فيه وينتهي إلى مواجهتي بكثافة وأمامياً وموضوعياً بدل البقاء نقطة الهروب التي كنت أقصد عبر السبق، من دون أن أراه فعلاً أو أفهمه أبداً. من الآن فصاعداً، يتجلى كلياً كموضوع، ويثبت في موضع من العالم فأستطيع قياسه، باختصار أستطيع أن أجول حوله. إن ما نسميه امتلاك الغير يستغل موضعته القبلية فقط؛ غير أن هذه الموضوعية تستلزم فعلاً نهائيته، ومن ثم نهاية السبق. إن عجزي عن المواصلة هو ما يجعل الغير يصير شيئاً، موضوعي، المتناهي الذي أجول حوله وعند الاقتضاء يراوغني. لا يحب دون جوان كثيراً، بل العكس، إنه يحب قليلاً جداً ولمدة قصيرة جداً بلا اندفاع؛ فيفقد سبقه؛ يحب دون جوان قليلاً جداً، ليس لأنه يرغب كثيراً، بل لأنه لا يرغب بالقدر الكافي ولا لمدة كافية ولا بشق الأنفس. إنه يدعي تناول الخمر، لكنه لا يقبض على الحب؛ لا

يقبض على الرغبة، لا يتخذ المسافة. باختصار شديد، لا يقبض على الاختزال الغرامي لأنني أنا العاشق لا أقبض على الاختزال الغرامي إلا عندما أحافظ على السبق وأواصله. أستمتع بالغير لأن تقدمي وتأخره الطفيف يجنبني تملك النهاية.

هكذا يسم السبق الذي ينجزه العاشق، شريطة أن يجيب على الأقل عن السؤال: «هل يمكنني أن أكون سباقاً للحب؟»، بشكل نهائي الاختزال الغرامي المترسخ إلى حد أن الاختزال لا يتحقق إلا عندما يتكرر السبق. ينتشر ويشتهر هذا السبق من خلال عدة أشكال جديرة بالملاحظة.

يتحمل العاشق كل شيء، الحقيقة أن الغير، بالتعريف، لا يدين بأي مبادلة للعاشق؛ أكثر من ذلك لا يظهر الغير كمحبوب ولا يبرز كظاهرة غرامية إلا في وضعية الاختزال الغرامي، ومن ثم لا يظهر إلا عند مبادرة العاشق الذي يكون سبّاقاً للمجازفة فيها بنفسه؛ لا ينفلت إلا بهذه الشاكلة من القابلية للرؤية الهشة والمؤقتة للموضوع، الذي يمكنني أن أجوبه وفي النهاية أحيد عنه. فنحصل على نتيجة متناقضة لكنها محتومة: في البداية عندما يتم البوح بالحب، يقرر العاشق كل شيء، أما الغير فلا يقرر في شيء، تحديداً لأنه قبل الاختزال الغرامي لا أحد من الغير يكون بمقدوره أن يظهر وأن المواضيع وحدها تتبدى للرؤية، ومن ثم تعرض نفسها للتملك. هكذا يجعل المحِب المحبوب ممكناً، واصفاً الصيرورة التي عبرها يُنصِّب العاشق موضوعاً في مقام المحبوب. يفترض العاشق ما يقصد إليه، لكن ما يراه (أو يتخيله)، للوهلة الأولى، لا يقدم للنظر سوى موضوع؛ والحال أنه مادام الأمر يتعلق بالحب وفق السبق والمتابعة بلا نهاية، فإننا نحتاج إلى كل شيء ماعدا الموضوع؛ وأمامي، في الظاهر، لا يواجهني سوى الموضوع.

أياً كان من يسلم بذلك، أي أنه لا يوجد سوى موضوع، يجب عليه أن يتنازل عن وظيفة العاشق وينتقل مثل دون جوان إلى موضوع آخر. لكن العاشق لا يتنازل: إنه يفترض أن يبرز الغير أمامه، رغم مظاهر الموضوع، ومن ثم ليس محبوباً واقعياً فقط (من قبلي)، بل محبوباً مفترضاً أيضاً. سيحب العاشق هذا الغير المفترض كما لو كان هذا الأخير يريد ويعرف ويستطيع فعلاً أن يجعل نفسه محبوباً، ويحب بدوره كعاشق. الأكيد أن العاشق لا يطلب هنا المبادلة ولا يستبقها، لكنه يسلم فقط بأن هذا الغير ليس في مقام الموضوع. يشهد على ذلك عندما يفترض، بلا ضمانة أو يقين أو شرط، أنه هو كذلك يمكنه أن يتخذ وضع العاشق، ويلج الاختزال الغرامي، باختصار أن يُحِب. يقرر العاشق بأن الغير يستحق صفة الغير (المحبوب، الذي ليس موضوعاً). وعليه يمارس الحب بالمعنى نفسه الذي يفترض أن الغير سينتهي إلى ممارسته. لا يمارس العاشق الحب فقط، بل يدفع إلى ممارسته (الفصل 33).

ثم إن العاشق **يعتقد في كل شيء**. يكابد كل شيء ويستمر بلا نهاية أو عضد، بالقوة السيادية لمن يحب قبل أن يعلم أنه محبوب، أو أن يكترث لذلك. يحدث العاشق الفرق، هو وحده يختلف، يختلف عن كل أولئك الذين يريدون أن يحبوا بشرط المبادلة، أي أنوات ميتافيزيقية أو أنوات المواقف الطبيعية، مهوسون بمساواتهم لأنفسهم إلى حد إرادة توسيعها إلى مساواة جديدة، أي بين ما يتخيلون منحه من ذواتهم وما يشترطون تلقيه من الخارج. يختلف كذلك عن كل المواضيع المرئية، ومن ثم عن الكائنات الباقية والمعتادة، مادام يحب وهو يتقدم في مسافة يجب أن لا تظهر فيها حتى لا تشوش تجارتها على الاختزال الغرامي. لا شيء يدعم العاشق، لذا يجب أن يتحمل كل شيء، خصوصاً أن افتراضه، بأن الغير سينتهي إلى ولوج الاختزال الغرامي، لا يحدث

أو لم يحدث بعد؛ وإضافة «ليس بعد» يكافئ الاعتقاد في كل شيء. يعتقد العاشق في كل شيء، ويكابد كل شيء خصوصاً البقاء وحيداً في وضعية الاختزال الغرامي. وحده فقط يملك حقاً الاختزال الغرامي، فيظل ساذج الاختزال الغرامي. غير أن العاشق يتحمل رغم ذلك هذه الوحدة الساذجة باعتبارها امتيازه السيادي، لسبب سبق ذكره من قبل. لنفرض الحالة المعتادة والكونية تقريباً حيث أحدهما لم يعد يحب، بل لم يسبق أن أحب، من منهما نعينه باعتباره الأقل تعاسةً؟ يجب أن نميز، في الوضعية الطبيعية، أن الأقل تعاسةً يبدو هو ذلك الذي أحب أقل، أو الذي توقف مبكراً عن الحب، لأنه بذلك خسر أقل، وعانى أيضاً أقل عندما اختفى الحب؛ على العكس من ذلك، في الاختزال الغرامي يبدو الأقل تعاسةً هو من أحب أكثر، لأنه لا يتوقف عن الحب، حتى عندما يختفي الغير، بحيث يحافظ له وحده على محبة جمة. لم يفقد كل شيء لأنه لازال يحب، بل إنه لم يفقد شيئاً لأنه يظل دائماً عاشقاً. إذا كنا نرغب في الربح حقاً، في الاختزال الغرامي، يجب أن نحب ونستمر في هذا السبق بلا شرط، وعليه إن آخر من يحب يفوز بالرهان. أي رهان؟ فعل الحب تحديداً. إن الفائز هو آخر من يحب، من يحب إلى النهاية لأن العاشق يُحِب أن يُحِب. وهذا لا يحيد به عن محبة المحبوب، بل يمكنه، عكس ذلك، من محبة المحبوب، حتى لو كان المحبوب لا يحبه، أو ببساطة لا يحب أحداً، بل يرفض وضعه كغير يُحَب. يحب العاشق أن يحِب من أجل حب الحب. عندئذ، مثلما يتحمل العاشق كل شيء، يستطيع أن يعتقد في كل شيء ويأمل في كل شيء. الاعتقاد والأمل يعنيان هنا المحبة بلا معرفة أو تملك. إن عدم العلم (الذي يعتقد) والفقر (الذي يأمل) لا يعيِّنان مع ذلك أي نقص، بل الإفراط اللانهائي الخاص بالعاشق، باعتباره يحب بلا شرط للمبادلة.

أخيراً، يحب العاشق، أو على الأقل يستطيع أحياناً أن يحب دون

أن يرى. الحقيقة أنه لا يستطيع أن يعرف ما يحبه مثلما يعرف الموضوع، كما أنه لن يحتاجه البتة، لو كان يعرفه بهذه الطريقة، لاستطاع تشكيله والقيام بجولة حوله بشكل نهائي؛ ولا يعرفه ككائن اعتباري أيضاً، يستطيع في كل لحظة أن يتحقق من حضوره ويستمر هو عينه، لا باعتباره كائناً معتاداً يستطيع في الوقت المناسب استعماله بشكل يلائم حاجياته ورغباته ومشاريعه. ليس عليه في الواقع أن يعرف المواضيع أو الكائنات البتة، لأنه لكي يحب يجب أن يمارس الاختزال الغرامي للمواضيع ولكائنات العالم بشكل عام من أجل فتح المسافة حيث تتلاشى تجارتهم ويمكنه أن يشرع في الهجران بلا رجعة. بعبارة أدق، لا يعرف ما يحِب لأن ما نحبه لا يظهر قبل أن نحبه. يبقى على العاشق أن يجعل المعني بالأمر مرئياً، أي الغير باعتباره محبوباً، الذي يظهر باعتباره مختزلاً غرامياً. لا تجعل المعرفة الحب ممكناً مادامت تنجم عنه. يجعل العاشق ما يُحِبه مرئياً، وفي غياب هذا الحب لا شيء يظهر له. وعليه، بتعبير أدق، ما يحبه العاشق لا يعرفه، إن لم يكن باعتباره يحبه. وهو ما ينتج عنه امتياز فريد: مادام العاشق يُمظِهر ما يحبه حينما يحبه بالضبط، فإنه يستطيع أن يحب حتى (بل خصوصاً) ما لا نراه (إذا لم نكن نحبه)، وأولاً الغائب. غائب بالتأكيد في المكان: حي معروف، ومستبعد حالياً (إرادياً أو بشكل غير إرادي، لا يهم هنا)، أو رحل نهائياً (عبر انفصال). لكنه غائب في الزمان أيضاً، حي لازال مجهولاً ومحتملاً (ذلك أو تلك «التي تنتظرني فعلاً»، أنا وحدي، في الحشد غير المحدود) والذي ستُعيِّنني؛ وحي أيضاً سيأتي فقط ومعروف بالتفويض (الطفل المرغوب، بل الطفل الذي نخشاه)؛ وخصوصاً الحي البائد والمتوفى، إما المرحوم المعروف (الذي مازلت أريد البقاء وفياً له)، وإما الميت المجهول (الذي يلازم بحثي عن الهوية). عندما يحب العاشق الغائب لا يعاني من أي هذيان، بل يقتصر تماماً على

تحقيق الاختزال الغرامي المترسخ الذي لا يستند،كما رأينا، إلى أي شيء من الكائن، بل يُحدِث اللا شيء ذاته. وبذلك يتحرر العاشق من الحد الرمزي للميتافيزيقا، الفرق بين الوجود وعدم الوجود، لأنه يحب كذلك ما لا يوجد وما يوجد على حد سواء؛ بل يحب بالأحرى بشكل حر ما لم يوجد بعد، أو ما لم يعد موجوداً أو حتى ما لا يوجد للظهور. كما يتخلص من ريبة تجثم على الظاهراتية، أي تفضيل القابلية للرؤية في الظاهرية؛ لأن العاشق يحب ما لا يراه أكثر مما يراه؛ أو بالأحرى، إنه لا يرى إلا لأنه يحب ما لا يستطيع أولاً أن يراه. يحب العاشق ليرى، كما نؤدي الثمن كي نرى.

وحيث إن العاشق لا يملك شيئاً وليس عليه ذلك، يبقى له أخيراً أن **يأمل**. يشير الأمل هنا إلى نمط الولوج الامتيازي إلى ما يمكن أن يحدث في التمظهر المفتوح من قبل الاختزال الغرامي، تحديداً لأننا لا نأمل إلا ما لا نملكه والمدة التي لا نملكها. ليس للأمل، بالمعنى الدقيق، موضوعٌ ولا يستطيع ذلك مادامت المواضيع تستدعي الامتلاك؛ وعليه كلما زاد الامتلاك قل أمله؛ يتقاطع الأمل والتملك بالتناسب العكسي. ما يوحي به التعبير القديم «لديه آمال»، أي لم يتملك بعد الميراث، لكنه يوجد في وضعية الانتظار، متأكداً إلى حد ما. للعاشق آمال، بل ليس له سوى الآمال التي تقدم ميزة عدم التحول أبداً إلى المقدار نفسه من التملكات؛ ليس لأنها تظل حسيرةً، بل لأن ما يأمله منها لا ينتمي إلى مجال ما نمتلك، ولا إلى ما يدبره التملك. الحقيقة أنه لا يأمل في المواضيع أبداً، بل تحديداً ما يتجاوز الموضعة، أي الكينونة: إن العاشق في لحظة التقدم الأكثر تسرعاً ذاتها، التي تحرره من المبادلة ومن الاقتصاد، يأمل دائماً بحق في التأمين، التأمين بأن يُحَب ويحمى من الغرور، ومن ثم من كراهية كل واحد لنفسه. غير أن هذا التأمين يضمحل فوراً إلى ضده، إذا كان ينتظره كامتلاك لموضوع يقيني. لأن

هذا التملك نفسه يتناقض، لأن تملك محبوب آتٍ من الخارج باعتباره موضوعاً سينتهي لامحالة إلى الغيرة (الفصل 33)؛ بل لن يكون له أي فعالية مادام على المحبوب، كي يؤمنني ضد الغرور، أن يظهر إلى ما لانهاية، في حين أن كل موضوع يظل نهائياً. لا يمكن للحب، الآتي من الخارج والسائر إلى اللانهاية، أن يحدث لي إلا إذا تخليت عن امتلاكه واقتصرت فقط على الاختزال الغرامي المترسخ. لا يمكن التفكير فيه إلا باعتباره مأمولاً، وما لا يمكن أن يحدث لي إلا باعتباره غير متوقع وغير مناسب تماماً. على هذا النحو سيظل الحب، باعتباره ما لا يمكنني أن أمتلكه أو أثيره أو أستحقه، غير مشروط، ومن ثم، يمكن أن يتبدى، بهذا الشرط، إلى ما لانهاية. هكذا يأمل الأمل في كل شيء ماعدا فيما يمكن أن يملكه؛ يأمل في كل شيء وبالدرجة الأولى في غير المأمول فيه. إنه يشهد على الإمكانية.

يتحمل العاشق كل شيء ويعتقد في كل شيء حتى فيما لا يراه ويأمل في كل شيء. لذلك بعد أن تحقق الاختزال الغرامي، هو وحده يبقى. لا شيء يمكن أن يتغلب عليه مادام ضعفه هو مكمن قوته، ومن ثم سبقه.

19- الحرية باعتبارها حدساً

بالرغم من ذلك يتعرض سبق العاشق لاعتراض قوي إلى حد يخفف السرعة، لأن مطلب التأمين الذي يحدد منذ البداية العاشق في وضعية الاختزال الغرامي يمكن أن يفشل في نهاية المطاف، بمعانٍ عدة. أولاً لأنه يظل بالتأكيد مشكّكاً في أنني محبوب من الخارج، إما أني أطلبه بشكل طبيعي، وإما أنتقل إلى الاختزال الغرامي المترسخ («هل يمكنني أن أكون سباقاً إلى الحب؟»)؛ يؤكد لي الأمل الذي اعتمدته تواً في التأمين أني لا أتوافر على أي واحد إلى حد الآن،

وأن كل يقين يخذلني أيضاً. أكثر من ذلك: ليس لي تأمين فقط بأنني محبوب، بل ليس لي أي تأمين على أنني أُحِب أيضا، أنني أحب فعلاً؛ لأنه بموجب السبق لا أعرف من أحب، أو لماذا أحبه، أو ما معنى الحب؛ ما يمنحني إمكانية الحب، أي المبادرة الخالصة بلا سبب كافٍ، يجعل هذا الحب بالنسبة إليّ مبهماً، فإما أني أحب حقاً بلا سبب (مجاناً، بلا مقابل)، أو تتحدد لي في الواقع أسباب في ذاتي أجهلها (تأتي من اللاوعي، أو من جسدي، أو من المجتمع). في كلا الحالتين، لا شيء يضمن لي أنني أنا فعلاً، وأنا وحدي من يبادر إلى الحب، مادمت أجهل ما يمكن أن تعنيه «أنا» و«أحب» معاً. الأكيد أن الخطر الذي يهدد طموحي أكثر كعاشق لا يكمن بالتأكيد في تجاهل إن كنت محبوباً أم لا، بل في تخيل نفسي قادراً على الحب أو مدركاً لمعنى الحب. كيف نتجنب هذا الاعتراض الذي يتحمل علاوة على استناده مباشرةً إلى الاختزال الغرامي، حيث يُختصر فعل الحب في المبادرة إلى الحب عبر السبق وبلا سبب؟ ويمكن لهذا الاعتراض أن يهدد إلى حين تحقق الاختزال الغرامي، لأن التأمين الذي نتلقاه من الخارج لا يحدث، في نهاية المطاف، من تلقاء ذاته والاكتفاء بالمطالبة به لا يستلزم أن نحصل عليه، أو أن نتمكن بشكل مشروع من ادعائه. باختصار شديد، عندما أبادر إلى الحب بوصفي عاشقاً بالسبق وبلا سبب، سأفتقر إلى الحكم والحذر فقط.

بيد أنه يمكن لهذا الاعتراض أن لا يستمد قوته إلا من الجهل بالاختزال الغرامي؛ يرجع إلى التسليم مرة أخرى بأنه يجب أن نعرف، لكي نحب، من نحب، ولماذا نحب، وإن كنا نُحَب في المقابل؛ كل المطالب المشروعة تماماً، لكن في الوضعية الطبيعية فقط، هناك حيث لا شيء يتم بلا سبب كافٍ، أو مبادلة، أو معرفة بالغير كموضوع.

غير أن هذه الاحتياطات المعقولة تفقد كل صلاحية بمجرد أن تجتاز الحدود التي تفصل الوضعية الطبيعية والاختزال الغرامي. لا يمنع هذا الدحض مع ذلك الاعتراض من الرجوع في صيغة لا تختلف إلا قليلًا: إذا كان العاشق لا يصير ممكناً إلا انطلاقاً من الاختزال الغرامي المترسخ، فإن العاشق يفترضه؛ لا يستطيع إثارته مادام ينجم عنه. هناك دور، فيصير بذلك الانتقال إلى الاختزال الغرامي أكثر اعتباطية من التخلي عنه.

وحيث لا نستطيع حل الاعتراض، بقي أن نستند إليه. سأسلم إذاً بلا جدال أني لا أحوز أدنى تأمين بأني محبوب من الخارج، أو أني السبّاق إلى الحب. غير أن هذا النقص في التأمين لا يمنع الانتقال إلى الاختزال مادام هذا الأخير لا يصير ممكناً إلا عند استساغة سؤال التأمين نفسه، ومن ثم سؤال التأمين المفقود؛ لا يقصي نقص التأمين تقدم العاشق، بل ينتمي إليه ويفتح له على العكس الإمكانية، أي المسافة. وإذا سلمنا بذلك، ما الذي ينتج عنه؟ هل أصبح بلا تأمين عن أي شيء؟ هل يجعلني سبقي كعاشق، في الاختزال الغرامي المترسخ، عارياً وفارغاً؟ لا على الإطلاق. لأنني حتى لو لم أمتلك أي تأمين بأني سبّاق إلى الحب، فإن لي على الأقل الضمانة بأني قررت ذلك. فكما أن الحب الممنوح يظل ممنوحاً تماماً حتى لو رفضنا هبته، مادام الازدراء الذي يعانيه لا يتفاعل البتة مع الترك الذي يقوم به، فإن العاشق الذي يقرر أن يكون السبّاق إلى الحب يكتسب اليقين بكونه قرر ذلك، حتى إن كان سبقه لا يحب بلا سبب تماماً، مادام هذا النقص لا يؤثر البتة في قرار التقدم بلا سبب. المؤكد أنه لا يكفي أن أقرر السبق إلى الحب كي أحقق كلياً مثل هذا الحب عبر السبق؛ لكن يكفي في الواقع أن أقرر السبق إلى الحب كي أحقق كلياً

القرار بمثل هذا الحب عبر التقدم، باختصار كي أتلقى الضمانة ببلوغ مقام العاشق. يكفي القرار بالحب عبر السبق ليمنحني تأمين العاشق - الوحيد الذي أقصد ويمكنني أن آمله - لأنه إذا لم يقرر قرار الحب عبر السبق في حبي الحقيقي، فإنه يقرر على الأقل بأنني قررت الحب عبر السبق. لأُنعَت بالعاشق ليس عليّ أن أنجز السبق الكامل للحب: لا أحد يمكنه، بالتعريف، أن يعِد بذلك مادام لا يتوقف على أية علة، ولا حتى علة إرادتي؛ لكن لكي أنعت بالعاشق، ليس عليّ سوى أن أقرر إنجاز سبق الحب، وهو قرار لا يتوقف سوى عليّ، وإن كان يتم دائماً في حدود قدراتي الأخيرة. لا يضمن القرار بالحب فعل الحب، بل يضمن القرار بالحب. يشهد العاشق على نفسه تحديداً عبر هذا القرار، الأول والأكثر خلاصاً، بلا علة وبلا سبب آخر سوى ذاته. يحصل العاشق على التأمين عندما يقرر ببساطة أن يكون سبّاقاً إلى الحب، بلا ضمانة المبادلة. يحصل على التأمين عندما يقرر نهائياً أن لا ينتظره. أو بالأحرى، لم يعد التأمين الذي يحصل عليه - أن يحب كعاشق - يتطابق مع الضمانات التي تخلى عنها أي بأن يُحَب في المقابل، بل أن يكون سباقاً إلى الحب.

عندما ننقل صفة العاشق من تحقيق السبق إلى قراره الخالص، لا نخفِّض الشرط المفروض على العاشق بواسطة الاختزال الغرامي إلى مجرد الإمكانية الصورية. بدايةً لأن ادعاء السبق إلى الحب بالفعل، لنكرر ذلك، ليس له معنى: لا يعرف العاشق في لحظة مبادرته، إن كان الأمر يتعلق به، أو أنه تحت تأثير أو ليس تحت تأثيرات معينة؛ لا يعرف بشكل أفضل ما يقوم به حقاً، أو إلى أي حد ينجزه. ولن نعرف أن نسأل العاشق أكثر، بشكل فريد أكثر مما يمكن لقدرته الواعية أن تقدمه.

لا ينهار الاختزال الغرامي، خصوصاً عندما نرجع تقدم (السبق إلى الحب) إنجاز حقيقي إلى إمكانية القرار، بل يترسخ. لأن قرار السبق إلى الحب عبر التقدم يرجع حتماً إلى القرار في الذات وفي ذات العاشق. الحقيقة أنني عندما أسأل: «أين أنا؟ ومن أنا؟»، أبحث عن أين تحدث وتتمظهر إنيتي، أي هناك حيث أقرر. غير أني لا أعيِّن ذاتي عندما أقرر في ذاتي لوحدي عبر قرار استباقي لا يسبق أحداً غيري؛ في هذه الحالة، أظل سجين المرآة النرجسية لنفسي، حيث أصير بشكل استشباحي مشهداً ومشاهداً في الوقت نفسه، فاعلاً وحكماً. أعيِّن ذاتي، على العكس من ذلك، عندما لا أستبق نفسي وحدها، بل الغير، غيري؛ لأنه بمقدوره، هو الذي لا يتطابق معي ويجرني في المسافة التي لم أعد أتحكم فيها، أن يصفني ويسجلني على هذا النحو، آخر غيري، أضحى متموضعاً تحت حراسة الغير. عندما أقرر أن أحب الغير بالسبق، أظهر لنفسي لأول مرة مثلما أقرر نفسي، أي معروضاً على الغير من أجل الإمكانية التي أقرر نفسي تحديداً منها. وبشكل متناقض، لا أظهر عندما أقرر بذاتي عبري ومن أجل ذاتي، لكني عندما أقرر من أجل الغير لأنه عندئذ يستطيع أن يثبت لي من أنا: عندما أقرر من أجله، أظهر عبره. خلال قراري من أجل الغير، خلال قراري بالحب عبر التقدم على غيري يتقرر تمظهري الأكثر خصوصية. لا أقرر في ذاتي بواسطة ذاتي وحدها، بل عبر نظرة الغير؛ وليس عبر قرار استباقي بلا شاهد أو موضع، بل عبر حب السبق، في المسافة التي أُعرض فيها على الغير (الفصل 37). وعليه يظل قرار الحب صالحاً، حتى لو لم أحقق فعلاً الحب عبر السبق، شريطة أن أعزم على الأقل ، وأن أصمم صورياً على الأقل وأن أقرر. قد لا تتوقف ممارسة الحب بالسبق عليّ، في حين يتوقف عليّ أن أعزم بأن أقرر. إذا كان من الممكن أن لا يتوقف الحب بالتقدم عليّ، فإن حب

الحب (amare amare) عكس ذلك. لا شيء يستطيع حرماني من حرية ممارسة العاشق.

هكذا نستطيع أن نفترض أن فعل الحب يكافئ بحكم مقامه فعل الحب وينعتني فعلاً بالعاشق. نلاحظ أيضاً أن التمييز بين حب الغير فعلاً وحب حبه فقط (أو حب الحب) يظل هنا غامضاً؛ لأني لا أجرب مباشرة سوى حبي للحب، دون أن أتمكن من أن أشهد لنفسي أني أحب الغير مجاناً وحقيقة وبشكل كافٍ، أو أقيسه؛ لأتمكن من ذلك يجب ألاّ أحب فقط بالقدر الذي ينتظره الغير، ومن ثم بلا قياس، بل أن يكون شخص ثالث حكماً، أو أن الغير المحبوب، وهو ما يرجع في هذه الحالة إلى الاستحالة نفسها، يطمئنني على ذلك؛ لكن من يستطيع ادعاء سنّ مثل هذا الحكم من بين من يشاركونني تناهيَّ؟ يظل الانتقال من حب الحب إلى حب الغير عرضيّاً وتدريجياً بالنسبة إلينا نحن الواقعون في تيار مغامرتنا المحدودة والفعلية. لا واحد من العشاق يدعي بجدية أو بسهولة الحب الخالص للغير، ما وراء اقتناعه بأنه أحب الحب تجاه ذلك الغير: يود أن يحب لكنه لا يستطيع أبداً أن يبرهن (لنفسه) على ذلك. بماذا نعرف العاشق الجذري؟ بكونه لا يجرؤ أبداً على الإعلان «أحبك!»، تحديداً لأنه يعرف ثمن ذلك. أياً كان من يؤكد أنه يحب فعلاً أو بشكل صحيح، فإنه لا يدرك ما يقوله أو ما يكذب به (على نفسه)؛ سيقوم بالكثير لو كان يحب أن يحب بلا قيود ذهنية أو سوء نية. لا نستطيع أن نلحظ أي اختلاف واضح بين محبة الحب ومحبة الغير فعلياً، يتعلق الأمر بمنطقة حدودية تُعبر ذهاباً وإياباً بلا توقف وخصوصاً بلا تحاريق. يتقدم كل واحد بحسب مستطاعه (أن يستطيع الإرادة وأن يريد الاستطاعة)، متمنياً أن يحب الغير قليلاً بفضل محبة الحب.

تتعلق محبة الحب بي، لأني في هذا القرار أعود إلى نفسي وأخلص إلى الظهور على هذا النحو. ومن هنا تلك المفارقة المُحرِّرة: يكفيني أن أتصرف **كما لو** كنت أحب كي أقرر أن أحب، فأكتسب بذلك مقام العاشق بحكم الحال؛ **كما لو** كنت لا أخذل هنا أي انكفاء وأي انطواء أو تراض، بل أكشف عن الفضاء المفضل للمبادرة الخاصة بالعاشق؛ وهو ما يتوقف عليه وحده، يتوقف عليه وحده أن يكون سباقاً إلى الحب (سواء بوسائل إنجازه أم دونها، لا يهم) والارتقاء بذلك إلى كرامة العاشق. لا يتوقف تحولي إلى عاشق، بهذا المعنى، إلا عليَّ. عندما أقرر أن أكون سباقاً إلى الحب وبلا مبادلة ودون معرفة رأي الغير في ذلك، أو حتى إن كان أيُّ غيرٍ يعرف عن ذلك أدنى شيء، تكون لدي الحرية المطلقة في أن أجعل من نفسي عاشقاً، أي أن أصير عاشقاً. أصبح عاشقاً لأني أريد ذلك حقاً، بلا إكراه ووفق رغبتي الصريحة والوحيدة. هكذا تبرز قوة السبق إلى الحب: أستطيع أن أحب بشكل معقول حتى لو لم أعرف أنني محبوبٌ (بل حتى لو عرفت أني لست محبوباً)، لأني عندما أقرر أن أحب الأول، أشعر حقاً أني أحب. يكفيني هذا التأمين وحده، عندما «أسقط في الحب»، أعلم مخاطر وعواقب ما أشعر به وما يؤثر فيّ، أي أني أنتقل إلى الغير، سواء أعاده إلي أم لم يفعل، سواء علم بذلك أم لا، بل حتى إن قبل ذلك أم لا. لا يتوقف أمر حبي له عليه، بل عليّ وحدي؛ وهذا يكفيني.

لماذا؟ لكي يملأني الحدس، بل يغمرني؛ يتعلق الأمر هنا بمفارقة يمكن أن تفاجئنا إذا لم تفرض نفسها في النهاية: لا يتوقف حال «كونه عاشقاً» - وهذا يحدد كل خطره، بل وظلمه - على مخاطبه أو الموهوب له؛ لا يتوقف سوى على واهبه، أي عليَّ وحدي. إنه يحددني ولا ينبع إلا مني. الحقيقة أن تحولي إلى عاشق لا يتوقف سوى عليَّ. يشعر

العاشق به بوضوح: لا أصير عاشقاً بمحض الصدفة، في أي لحظة من حياتي اليومية (محظوظ من يشكل الاستثناء!)، ولا أصيره عبر العزم على ذلك بلامبالاة، أعلم أن فترات تبرز أحياناً، أقرر فيها بالتأكيد أن لا أصير عاشقاً بشكل إرادي، بل أن أسلم عند الاقتضاء بأن أصيره. ذلك لأني إن كنت في بعض الأوقات أستسلم لشغف تدبير مواضيع العالم (فيظل بذلك الاختزال الغرامي مستحيلاً) وفي أوقات أخرى يجب أن أرضى عن عمل نعي حب ولّى (يظل الاختزال الغرامي عندئذ محصوراً في سلبيته)، فإن أوقات أخرى تنفتح حيث ليس لدي ما أفعله أفضل من جعل نفسي أحب الحب، فإما أن يدفعني الغرور إلى التساؤل «هل أنا محبوب - من الخارج؟»، أو أن يسأل الاختزال الغرامي بشكل جذري: «هل أستطيع أن أكون سباقاً إلى الحب؟». لا يتعلق الأمر فعلاً بالرغبة - لا يمكن أن تأتي إلا لاحقاً -، بل بشرط الرغبة ذاته الذي يستوجب أولاً هذا الرضا والإمكانية التي يفتح. بشكل جوهري، عندما أقرر الذهاب لأرى، خلال اللقاء الأول الغامض ومن دون أي معلومة أو أدنى ضمان بالمبادلة، أو حتى الذهاب تماماً، فإن هذا القرار لا يتوقف سوى عليَّ. أستطيع بشكل جيد، أمام نظرة غير قاسية أو مغشوَّة فعلاً، أن أمنع نفسي وأن أقف عند هذا الحد؛ أستطيع أيضاً أن أترك الالتباس يسيطر، لمجرد الرؤية. أستطيع بعزم محاولة إثارة البريق الذي أتمناه أو أخشاه. وفي كل هذه الأحوال أستطيع أن أقرر بواسطة فضول بسيط، أو سادية خفيفة، أو لعب، أو مصلحة أو شغف فعلاً. إن الدفع بتقدمي أو توقيفه، أو إبدائه بسخاء أو إخفاء اتباعه، كل ذلك يتوقف عليّ. لا أحد يسقط في الحب بغير إرادة أو بالصدفة، إلا إذا كان يجب أن يصادق عليه - كل شعور مكتسب بشكل غير إرادي - بعد ذلك ليعرف متى يتنازل وعن ماذا. أدرك تماماً متى أصير عاشقاً، أي في اللحظة بالضبط التي أتساءل عن ذلك وأطمئن نفسي

عبر الادعاء بأني لست كذلك «لست عاشقاً، لا داعي لتخوفي، يمكنني أن أتوقف حالاً»، باختصار في اللحظة التي يكون قد فات الأوان. إنني أريد فعلاً أن أشرع في التحول إلى عاشق، أو أن أحب فعلاً المحبة، أو أن أتخيل أني أحب، وأقرر ذلك خلال هذا الرضا. تفرض العاطفة التي أشعر بها في بداية حالة عشقي نفسها عليَّ، في الواقع، كشعور ذاتي. ولن يفارقني هذا الشعور الذاتي فوراً لأنه يحدث برضاي ولا يستطيع أن يصيبني من دونه. تمسني حالة العشق في الأعماق (محبة الذات)، لأن القبول يتوقف عليَّ وحدي في النهاية، ومن ثم الإقرار به (الشعور بالذات، الشعور الذاتي).

لا يختزل ما يتم البت فيه، عندما أقبل أن أصير عاشقاً وأصيره عن طيب خاطر، إلى انفعال ذاتي بسيط فردي وما قبل تأملي. سيجتاحني إذا ما تم البت فيه بانطباع شعوري قوي وعميق ودائم، وسيُعدي، رويداً رويداً، أو على العكس بشكل عنيف جداً، حياتي الحميمية برمتها، ليس العاطفية فقط، بل الفكرية أيضاً، ليس الواعية فقط، بل اللاواعية أيضاً. أكثر من ذلك: نظراً لأن هذا الانطباع العام أكثر باطنيةً في ذاتي من الأكثر عمقاً، سيحدد تضافرياً كل قراراتي الظاهرة وكل استدلالاتي العمومية وكل جدالاتي الخاصة؛ سيفسد المنطقيات الأكثر وضوحاً والمصالح الأقل قابلية للاعتراض؛ سيقودني عند الاقتضاء إلى الاختيارات الاجتماعية والعقلانية الأكثر تطرفاً، ويدفعني إلى الشطايا الأكثر خطورة أو إلى التسويات الأكثر شبهة. سيتعلق الأمر فيه، خلال شهور وسنوات وربما إلى الأبد، بأفق يشمل كل قراراتي وكل أفكاري. أي مقام أستطيع أن أعترف له به؟ لا يتعلق الأمر بانفعال، أو بشغف، ولا حتى بهذيان، بل بالأحرى بما تسميه الظاهراتية المعيش الواعي؛ غير أن هذا المعيش، وإن كان قد أُحدث فيّ من قِبلي (بشرط أن لا يتوقف حب المحبة إلا

عليَّ)، لا ينحصر في ذاتيتي؛ بل يدمج دائماً الغير كمرجعه القصدي، المقصود دائماً، وخصوصاً إذا لم أبلغه بعد حقاً. يتبدى هذا المعيش، باعتباره يقصد هذا الغير أو ذاك بالتحديد الذي يسكنني حتى عندما يظل افتراضياً، قصدياً بشكل جوهري، أي يقصد ذلك الغير. وبذلك فالانطباع الشعوري الذي يغمرني بواقع الحب، أو بالأحرى الذي ينعتني بالعاشق، يمنحني حدساً مستقطباً نحو غيري، ذلك الذي أتخيل أني أحبه فعلاً، دون أن أدرك حقاً ما أقوله. أقصد هنا بالحدس ما يمكن أن يستوفي الدلالة المقصودة بالقصدية، بحيث عندما تصير مطابقة له عند الاقتضاء، تسمح بظهور ظاهرة حقيقية. بيد أن الأمر لا يتم بهذه الطريقة؛ لأني عندما أصير عاشقاً برضاي، ومن ثم بقراري، فإن ذلك يعني تلقي حدس مازال شاسعاً جداً وغامضاً جداً إلى حد يستطيع معه أن يستوفي عدداً لامحدوداً من الدلالات، أي جعل العديد من الظواهر المختلفة مرئية. بالفعل، يتم التحقق من هذا الاستيداع الغامض بسهولة (متبعين في ذلك التجربة المبتذلة والحكمة الشعبية) في الميل الطبيعي للانطباع الشعوري العاشق نفسه المحفز لإثارة الانفعالات والحدوس، ومن ثم ظواهر الغير المختلفة جداً، بل المتناقضة التي تُمرر البعض في البعض بقوة وفي الظاهر بلا سبب؛ عندما أكون عاشقاً أستطيع أن أركز بشكل اعتباطي على هذا الغير أو ذاك، وأحول بعضهم إلى بعض بشكل اعتباطي، مع تقلبات أمامية عنيفة ومفاجئة على حد سواء؛ بفرض أنني أركز فترة طويلة من الزمن على الغير نفسه، أستطيع يقيناً أن أتخيل أني مولع به، أني أضحي بنفسي لأجله، أو أن أستمتع به، لكن إذا كانت الظروف تخذلني، فإني أصل فجأة كذلك إلى الشك فيه وخيانته، بل كراهيته. بالانطباع الشعوري نفسه الذي يعمل كحدس قصدي للغير المحتمل، يمكنني أن أريد تشكيل ظواهر دقيقة ومرئية ومختلفة ومتناقضة على حد سواء، ومن ثم في النهاية ظواهر متقلبة ومؤقتة وطيفية تقريباً.

ما مصدر هذا التغير؟ الأكيد أنه لا يصدر عن نقص في الحدس، مادام يظل دائماً مستعداً لبلوغ دلالة معينة؛ على العكس، يكفي قراري بحب المحبة أن يجعله متوافراً بلا تحفظ أو شرط ليصادق على أي من الدلالات التي أريد أو التي ستعرض عليّ المغامرة الغرامية. يأتي الخطر تحديداً من الوفرة ومن الاستقلالية ومن التقلب اللامحدود لحدسي، الذي يُستأنف باستمرار بواسطة قراري بمحبة الحب. هكذا لا ينجم تغير الظواهر الغرامية أبداً عن نقص في الحدس، بل عكس ذلك، عن عجزي أن أسند إليه دلالةً محددةً ومفردةً وثابتةً. يتبدى الحدس، المتوافر دائماً والحاضر هنا فعلاً، غزيراً في مواجهة دلالة تبدو لأول وهلةٍ ناقصةً (أيّ غير؟) وفي أغلب الأحيان مؤقتة (هل سأحبه لفترة طويلة قبل أن أسقط في الغيرة أو في الكراهية؟). باختصار يتضح أن الانطباع الشعوري لمحبة الحب حدس قصدي للغير وبلا غير يمكن تعيينه في الوقت نفسه، أي حدس قصدي، لكنه بلا موضوع قصدي (حدس للملء، لكن بلا مفهوم يملأ). ينبثق الحدس الذي يمنحني الانطباع الشعوري بمحبة الحب بإفراط، لكنه يتبعثر بلا شكل. يظل حدساً غامضاً يجعل محبتي للحب متشردة، حدساً متبدلاً أخلاقياً، لكنه بالخصوص عاجز ظاهرياً عن إحداث أدنى غيرٍ قابل للتعيين. حدس أعمى لا يرى أبداً أيَّ غير، مُشبع بنفسه يمنح محبة الحب دون أن يظهر أي شيء.

هكذا يتم البت في الحدس - خلال الانطباع الشعوري لحالة العشق - تبعاً للقرار الذي يتخذه العاشق ومادام هذا القرار يتم دائماً بالسبق، فإنه يُعطى قبل أن يظهر الغير باعتباره كذلك، على افتراض أنه يظهر أبداً. يتبدى الحدس دائماً أنه معطى فعلاً للعاشق من قبل ذاته، شريطة أن يكون قد رسّخ الاختزال الغرامي عبر التساؤل: «هل

يمكن أن أكون سباقاً إلى الحب؟». كلما تقدم في إنجاز هذا الاختزال، يزداد الحدس المُحدَث على هذا النحو بقراره كي يصير، في أقصى حد، حدساً مُشبِعاً، وبالأحرى مشبِعاً بحيث يتيه في البداية ولمدة طويلة، غامضاً وخالياً من دلالة مضمونة أو معينة فقط. لم يحصِّل بعد الانطباع الشعوري بكوني حقاً عاشقاً - أن أبلغ مقام العاشق - أي دلالة: لا يتدخل فيه الغير. يصبح حدس الحب مضلِّلا لأنه لا يتوقف سوى على العاشق الذي يكون، مرة أخرى، سباقاً إلى ممارسة الحب؛ لكن أولويته هذه المرة تغلق الأفق أمامه.

20- الدلالة كوجه

أحاول، باعتباري عاشقاً، أن أصل إلى الغير كظاهرة سيبرزها الاختزال الغرامي المترسخ بواسطة السؤال: «هل يمكن أن أكون سباقاً للحب؟». غير أن التعريف المعتاد للظاهرة لن يظل، في هذه الحالة، ثابتاً؛ لا أستطيع هنا ببساطة سوى التسليم بأن الظاهرة تظهر عندما تكون إحدى دلالاتها القصدية مصادقة من قبل الحدس الذي سيستوفيها بشكل متطابق.

وذلك لسببين: **أولاً**، لأني أقرر وحدي، في الاختزال الغرامي المترسخ، أن أكون سباقاً للحب، وحيث أحب المحبة، سأثير الحدس بنفسي وبواسطة أناي وحدي (والحالة هذه، الانطباع الشعوري الغرامي): ينتج هذا الشعور الذاتي بنشاط، عبر التلازم نفسه، مُعيشات قصدية لا تستطيع أن تصادق على شيء آخر سوى نفسي: لا تؤكد معاشاتي الغرامية سوى منزلتي كعاشق وأني أمارس الحب، لكنها لا تجعلني مرئياً للغير الذي أحب وفي متناوله، مع فرض أني أحب حقاً واحداً. هكذا لم تعد تكمن الصعوبة هنا في تأكيد دلالة (متوافرة دائماً

لقصديتي العفوية، بالرغم من كونها لاتزال فارغةً بالذات) بواسطة الحدس (الناقص عرضياً، لكنه يفرض نفسه عليّ)، بل تكمن بالعكس في تثبيت دلالة محددة للحدس الوافر والغامض الذي يثيره القرار بالسبق إلى الحب؛ لم يعد الأمر يتعلق بالمصادقة على دلالة بواسطة الحدس، بل بحدس محايث ومتوافر بواسطة دلالة غريبة ومستقلة.

والسبب الثاني: يجب أن تصادق هذه الدلالة على حدسي (قراري بأن أحب المحبة) باسم الغير؛ يجب على الدلالة المطلوبة أن تجعلني، عبر توطيد حدسي، غيراً ظاهراً مثل ظاهرة لها حق الوجود. لتسمح بذلك، لا يكفي أن تحاول الدلالة أن تمثّل لي الغير، مادامت ستنزله بذلك إلى مقام موضوع بلا شرف، أستطيع أن أشكله إرادياً وأعدله على هواي. يجب أن تجعلني هذه الدلالة أشعر بالغيرية الجذرية للغير - هذا الغير ولا أحد غيره -، في حين أن الحدس الغامض الذي أنتج عفوياً عبر قراري يمنعني من ذلك ويسمح لي بالحب (في الحقيقة حب المحبة) بلا نقطة ثابتة. يجب على وجه الخصوص أن لا تمثل لي الدلالة الناقصة هنا الغير، في حين عليها أن تسمح لي بتلقي الغيرية. وحيث لا أجرب هذه الغيرية تحديداً في السبق إلى حب المحبة، فيفترض أن أشعر بها عندما تعتريني الدلالة. كيف تستطيع الدلالة أن تجعلني أشعر في وقت ما بغيرية الغير، أو تحديداً بهذا الغير الذي لا بديل له؟ لن تتمكن من ذلك إلا إذا حدثت لي انطلاقاً من هذه الغيرية ذاتها، إلا إذا لم تعد تنبثق باعتبارها ما تنتهي قصديتي إلى الاستناد إليه، بل باعتبارها ما يؤثر في من الخارج انطلاقاً من ذاته؛ باعتبارها دلالةً مستحدثةً ليس بواسطة قصديتي، بل بواسطة قصدية مضادة، أي صدمة خارجية يتعذر دحضها، تناقض قصدي وتوقعي وانتظاري. لكي يظهر لي الغير كظاهرة متكاملة، يجب أن لا

أنتظر دعم الحدس، بل وصول دلالة تأتي لمناقضة قصدي بقصدها. لكي أرى الغير يجب ألا أحاول جعله يظهر مثل ظاهرة مُوجهة حسب تمركزي؛ بل العكس يجب أن أنتظر أن تتصدى دلالة جديدة لدلالاتي وتفرض عليّ بذلك لأول مرة غيرية تتعالى حتى على سبقي إلى حب المحبة. بالنسبة إلى كل ظاهرة للحق العام، تنتظر دلالاتي المرتقبة تأكيد الحدوس الآتية. في مقام الاختزال الغرامي، يجب على حدسي الوافر والغامض، بالنسبة إلى الغير، أن ينتظر المجيء غير المتوقع لدلالة تثبته.

وبذلك فدلالة الغير، خلافاً لحدس حب المحبة، لا تنتمي إليّ، إذ تأتيني من الخارج البرّاني عبر حدث، لاختباره وحده يقدم الدليل على الغيرية. كيف يمكن لمثل هذه الدلالة في وقت ما أن تؤثر فيّ، إلى حد أنها تهزني في الأعماق، كي أسند أناي العاشقة إلى هذا الغير ولا أحد غيره؟ أعرفه، في الحقيقة، منذ زمن طويل، منذ تعلمت النظر في وجه الغير؛ وجه - الغير: يتعلق الأمر بتحصيل حاصل لأن الغير وحده يفرض عليّ وجهاً ولا وجه ينفتح على تجربة أخرى سوى الغيرية؟ ماذا يُظهر الوجه؟ لا يقدم، بتعبير أدق، شيئاً للرؤية، على الأقل إذا كنا نمني النفس بأن نرى حدساً مرئياً جديداً أكثر سحراً وجذباً من الآخرين. لا يظهر الوجه في الواقع شيئاً للرؤية أكثر من باقي المظاهر في العالم، ولا يستفيد، باعتباره منبعاً للحدس، من أي امتياز خلافاً لباقي أطراف الجسم البشري، هي كذلك تقدم مظهراً حسياً في متناول كل حواسي؛ أستطيع أن أرى حدودها أيضاً وألمس غشاءها وأستنشق رائحتها وأمتص جلدها، وحتى سماع فركها، تماماً مثل شيء من العالم. ما الشيء الرائع في الوجه؟ حدسياً لا شيء. بل أقل من لا شيء، إذا ظننا أن العيون - التي لها أبرز ميزة على ما يبدو - لا تقدم

مع ذلك للرؤية سوى فراغ بؤبؤات العين، ومن ثم لا شيء تماماً. لا يمنحني الوجه أي حدس جديد؛ هل يقابلني دائماً بقوله؟ ليس دائماً ولا بالضرورة: يكفي صمته في الغالب لتثبتني. ومع ذلك فإنه يستوقف نظرتي وانتباهي بشكل لا مثيل له؛ إنه يستوقفني لأنه يقابلني تحديداً بمصدر النظرة التي يلقيها الغير على العالم وعند الاقتضاء عليَّ.

تبقي الفرضية الآتية: يشدني وجه الغير عبر النظرة التي يلقيها عليّ وعبر القصدية المضادة التي تمارسها عيناه، وعبر اللامشهد واللاحدس، وبالتالي ربما عبر دلالة؛ لكن أي دلالة؟ لأنه بمقدوري أيضاً أن أقرضه إحدى دلالاتي الخاصة، تلك بطبيعة الحال التي أفرض على مواضيع وكائنات العالم؛ ولكن أيضاً تلك التي يعمل حدسي كالعاشق، الذي يحب أن يكون سباقاً للحب، باستمرار خلال هدره: الرغبة والانتظار والمعاناة والسعادة والغيرة والكراهية... إلخ. بيد أن الأمر لا يمكن أن يتعلق بهذه الدلالات، دلالاتي؛ بما أنها ناتجة هي كذلك عن قراري العفوي، فإنها لا تفرض عليّ شيئاً من الخارج، بل تفرض نفسها على الغير؛ بواسطتها سأغطيه وسأخفيه أو الأسوأ سأهدمه. باختصار شديد، إذا اتبعت الدلالات التي أفرض عليه، فبمقدوري تجاهله واستعماله وامتلاكه، بل حتى قتله. قتله؟ تلك بالضبط الدلالة الحاسمة، لأنه يجب أن لا أتصورها بتاتاً لأنها تنقلب عليَّ، ولأنها تفرض عليّ منعاً، ومن ثم غيرية. قتله، لا يمكنني أن أفرض عليه ذلك دون أن ينقلب عليّ ودون أن يفرض وجهه نفسه عليّ، باعتباره ما لا يمكنني إنتاجه أو مناقضته. أستطيع في الحقيقة أن أقتل هذا الوجه تجريبياً؛ ولا أستطيع بالأحرى أن أقتل شيئاً آخر سوى هذا الوجه، مادام وحده يدعو إلى الاغتيال ويجعله ممكناً، باعتبار القتل يجعل الوجه مرئياً أكثر. لكن لماذا؟ لأنه في كل الأمكنة الأخرى

لا يتعلق الأمر حقاً بالقتل: لا يتعلق الأمر، بالنسبة إلى الحيوان مثلاً، سوى بالانتقال من الحياة إلى الموت. لماذا إذاً هنا، وهنا فقط ، يتعلق الأمر بالقتل؟ لأن الوجه وحده يقول لي، بالكلام أو الصمت: «لن تقتل».

بأي حق وبأي سلطة يفرض عليّ الوجه مثل هذه الدلالة؟ ليس لهذا السؤال جواب ولا يطلبه لأن ما يهم فقط هو حقيقة أنه يقول لي بالضبط هذه الدلالة. يتعلق الأمر بواقعة، إجبارية بقدر واقعة العقل، أكثر صورية حتى من قانون بسيط. لأن القانون لا يسري، في الواقع، إلا إذا صدقته القوة. غير أن الدلالة «لن تقتل» تنجو من خرق القانون فيها، أستطيع أن أقتل عند الاقتضاء، لكني عندها أصبح قاتلاً وأظل كذلك إلى الأبد؛ يمكن للوعي وتأنيب الضمير بهذا القتل أن يسقطا فعلاً، لكن ليس الحقيقة الراسخة بكوني قاتلاً، حقيقة ستسمني إلى الأبد، في كل الأمكنة على وجه الأرض ودائماً على مر الزمان. لا تستطيع كل عطور الأعذار والحجج الجيدة والإيديولوجيات فعل شيء حيال ذلك؛ لا أحد يستطيع أبداً أن يقتل فيّ فعل القتل التي/ الذي اقترفت. وبذلك يفرض عليّ الوجه دلالة تعارض هيمنة أناي التي ظلت إلى حد الآن بلا مقاومة، لا يجب أن أُخضعها لي ولا يجب أن أذهب هناك حيث تنبثق. بالمعنى الدقيق للكلمة، يجب أن لا نتحدث عن وجه الغير بما أن غيرية الغير لا تفرض عليّ إلا حيث يقابلني وجه ما؛ لا يجب كذلك، منطقياً، الحديث عن الوجه بشكل عام أو عن وجه الغير عامةً، بل عن هذا الغير فقط، المُعين بواسطة هذا الوجه - إذا علمنا أني لا أتوقع أبداً وجهاً كونياً أو مشتركاً، بل دائماً هذا الوجه، الذي يقابلني بهذه الغيرية عندما يقول لي أن لا أقتله، أي عدم المجيء هناك حيث ينتصب.

يقابلني الوجه، فيفرض عليّ بذلك دلالة لا تتجلى سوى في تجربة خارجيتها ومقاومتها ومفارقتها لي؛ لكنني إذا سلمت بهذه النتيجة - وكيف لي أن لا أسلم بها؟ - ألن أكون ملزماً حتماً بالتخلي عن أفق الحب أيضاً؟ لأني أسعى إلى إظهار الغير باعتباري عاشقاً؛ أحاول أن أثبِّت حدسي في دلالة تحدث من الغير عبر القصدية المضادة، لكن الأمر يتعلق بحدس غرامي، خاص بحب المحبة؛ أسعى حقاً إلى بلوغ خارجانية الغير، لكن تبعاً للسبق المحقق في الاختزال الغرامي المترسخ. والحالة هذه، ألا ترجع الدلالة التي تنبثق من الأمر: «لن تقتل» حصرياً إلى الأخلاق، وليس إلى الغرامي؟ كيف يمكن للدلالة الأخلاقية أن ترسخ الحدس الغرامي التام للعاشق، أي الحدس الغامض لحب المحبة؟ الأخطر من ذلك، ألا تسمح الأخلاق بالنفاذ إلى دلالة الغير عبر كونية الأمر، فتستثني بذلك الفردية المكتسبة تحديداً من قبل العاشق؟ لم يتوقف هذان النزاعان - الأخلاقي أو الغرامي، الكوني أو الخاصّ، عن إثارة اهتمام العاشق الذي لا يغلب على أمره إلا عندما يحاول الحسم فيهما.

21- الدلالة كقَسَم

بعدما بلغ العاشق هنا هذه المرحلة، سننظر بداية في النزاع الأول. لنلحظ فوراً أنه مهما ظل الفهم الأخلاقي، بحصر المعنى، للأمر «لن تقتل» قوياً ومشروعاً، فإنه لا يستنفذ مع ذلك دلالته؛ لأن فهم «لن تقتل» كأمر فقط (ويجب أن تفهمه الأخلاق الصورية على هذا النحو) يستلزم أن نرجعه إلى ذلك الذي يجب - أنا في هذه الحالة - أن يجيب عنه ويستجيب له؛ وعليه سيحدثني «لن تقتل»، عبر قلب غير متوقع، أنا أولاً بدل الغير الذي يحرِّر مع ذلك الدلالة الأكثر خصوصية. أليس علينا إذاً أن نترك هذه الدلالة تظهر، قبل أن نفهمها في أفقها الأخلاقي،

باعتبارها الخارجية الخالصة للغير ونتساءل عما تعنيه ليس لي، الذي تُلزمه بطبيعة الحال، بل ما تعنيه أولاً بالنسبة إلى الغير الذي يُلزمني بها؟ في الواقع، كيف تبلغني هذه الدلالة إن لم تكن باعتبارها حدثاً خالصاً للخارجية، بواسطة قصدية مضادة تُبقيني بالأحرى بعيداً بحيث تمسني في العمق؟ يعني الأمر: «لن تقتل» - يعني بالنسبة إليّ - أني لا أستطيع الذهاب، هناك حيث ينبثق، إلا لقتل هذه الخارجية؛ يعني الخارجية الخالصة التي كنت أبحث عنها، باعتباري عاشقاً، في السبق إلى حب (المحبة)؛ وبذلك لا يناقض، باعتباره خارجية خالصة، الاختزال الغرامي المترسخ، لكنه يثبِّت الحدس العاشق الذي ظل إلى حد الآن غامضاً. عندما أسمع: «لن تقتل»، أستطيع ويجب أن أسمع، باعتباري عاشقاً: «لا تلمسني» لا تتقدم هناك حيث أنبثق، لأنك ستدوس أرضاً يجب أن تظل عذراء لكي أظهر فيها؛ يجب أن يظل الموقع الذي أوجد فيه بعيد المنال وغير قابل للاستيعاب، مغلق في وجهك كي تظل فيه أنت خارجيتي المنفتحة، تلك التي يثبِّتها حدسك وحده وتجعلك مرئياً ظاهرة كاملة الوجود. تتولد الظاهرة التي توحِّد حدسك المحايث بدلالتي البعيدة قطعاً عن تراجعك أمام تقدمي؛ لن تظهر لك ظاهرة الحب التي تريد رؤيتها إلا إذا تثبَّتَ فائض حدسك لحب المحبة في هذه الدلالة البكر. لن تتلقاه إلا عندما لا تستحوذ عليها وعندما لا تقتلها، وبالتالي عندما لا تلمسها أولاً.

أكتشف أني في وضعية جديدة تماماً، بالرغم من أن الأمر لا يتعلق بجدة نفسية (في نهاية المطاف، يلزم عن لقاء الغير بلا شك، إذا أمكن ذلك، هذه الثنائية في المسافة)، بل بجدة ظاهراتية. يقودنا الاختزال الغرامي في الأخير إلى وضع سؤال واحد (يشمل: «هل أنا محبوب من الخارج؟» و«هل يمكن أن أكون سباقاً إلى الحب؟»

على حد سواء)، ذلك المتعلق بمعرفة إذا كان هذا الغير يستطيع أن يتمظهر بحكم وضعه لي، أي **انطلاقاً من ذاته**. ألمح منذ الآن الجواب: تتميز ظاهرة الغير، تبعاً لموضوع الاختزال الغرامي، عن كل ما عداها من حيث كون وجهيها - الحدس والدلالة - لا ينتميان أيضاً إلى مجال أناتي الخاص. لا جرم، أن الأمر يبدو سارياً على كل الظواهر الأخرى، حيث يأتيني الحدس (المقولي، أو الجوهري، أو التجريبي) من الخارج ليملأ (جزئياً أو تماماً) دلالة معطاة من قبل. بيد أن الأمر لا يتعلق هنا بهذه الخارجية البسيطة التي لا تقحم في نهاية الأمر سيادة **أناي** أبداً، باعتبارها المكون الوحيد في اللحظة الأخيرة. تدركني هنا خارجية أصلية بشكل مختلف تتميز بخصائصها الجديدة تماماً.

أولًا، لم تعد تتحقق الخارجية بالحدس مادام العاشق يستثيرها بسرية عبر قراره أن يحب المحبة؛ ولأن الانطباع الشعوري العاشق، الذي أنتجته بهذه الطريقة يظل غامضاً، ومن دون نقطة تثبيت؛ يستلزم ويحرر فيّ غيرية فعلاً، لكنه يتركها غير محددة، أي غيريةً سالبةً تماماً، خارجيةً لامحدودةً، لكنها موجودة بالقوة ومجهولة دائماً.

ثانياً، تنجم الخارجية، خلافاً لذلك، هنا وهنا فقط، عن الدلالة التي يستطيع الغير المعطى والمحدد والوحيد وحده أن يفرضها عليّ من خلال مقابلتي بالمسافة، حيث يجب أن لا أحاول لمسه أو استثماره.

ثالثاً، لا تمكنني خارجية هذه الدلالة، وإن أكدها الحدس المطابق، من بداهة أي موضوع: لم تعد المفارقة ترجع هنا إلى الموضوعية لأنها لا تنتمي إلى العالم، ولا تقدم نفسها لأدنى مؤسسة؛ الأكيد أنها تعطي نفسها، لكن بأسلوب غير اجتماعي وغير موضوعي؛ تعطي نفسها انطلاقاً من نفسها وفقاً للقصدية المضادة.

رابعاً، تسم الخارجية مبادرتها عبر أخذ الكلمة؛ يعمل انبثاق الكلام، متى أراد وكيفما أراد ولمن أراد، سلطة غير متكافئة مع اللغة التي يستعمل مضامينها ومعانيها وقواعدها؛ يمكن للغة أن تصير موضوعاً بعكس الكلام باعتباره كلاماً تلفظ به الغير الذي يمكنه أن يسحبه.

توسم الدلالة، في جميع خصائصها، بأنها تُفرض عليّ باعتبارها آتية من الغير من حيث **إنها تُعطى باعتبارها قادرة على أن لا تُعطى**. إني لا أتلقاها إلا لأنها تريد فعلاً أن **تُعطى**، ولأنها تنبثق من عمق الخارج (ذلك الذي أنتظر منذ السؤال: «هل أنا محبوب - من الخارج؟»)، والذي لا أستطيع حتى أن أفكر في إنتاجه، أو إحداثه ولا حتى ذكره. لا تعتريني الدلالة هنا مثل كل الظواهر الأخرى، من أعماق الغيب، ومن ثم من العالم ومن انفتاحه الأصلي؛ إنها تأتيني عندما تقبل أن تبدأ في العمل، من عالم آخر، ليس حتى من عالم، بل من غير أكثر خارجيةً عني من أي عالَم، لأنه يحدد عالماً هو أيضاً (بل إنه الأول من الآن فصاعداً). **لا** يتعلق الأمر، في الاختزال الغرامي، بقلب للعلاقة بين الحدس والدلالة فقط، بل بهبة الدلالة غير القابلة للتكوين، وغير المتوقعة والخارجية تماماً عن حدسي كعاشق (حب المحبة بالسبق)، بواسطة أناً تأخذني لأني لم أحذرها، ولا أستطيع أن أتوقعها، ولن أفهمها أبداً. لا تتكون ظاهرة الحب انطلاقاً من قطب الـ **أنا** الذي هو أنا، بل ينبثق من ذاته عبر ملاقاة العاشق فيه (أنا، من يتخلى عن منزلة الـ **أنا** المسكتفية وأجلب حدسي)، والغير (هو من يفرض الدلالة عبر مقابلة مسافته). لا تبدو ظاهرة الحب كمشترك بينه وبيني فقط، وبلا قطب أناتي وحيد، بل لا تظهر إلا في هذا التقاطع. **ظاهرة متقاطعة**.

لكي تتحقق مثل هذه الظاهرة المتقاطعة، يجب أن لا تعوز الدلالة الناجمة عن القصدية المضادة حدسي. كيف **تعطي** نفسها هذه الدلالة؟ الأكيد أنها لا تفعل ذلك عبر الحدس حيث يجب أن أرى

شيئاً واقعياً، أي ما لا يستطيع الغير، بالتعريف، أن يكونه أبداً. تُعطى دلالة الغير على العكس من ذلك دون أن تصير شيئاً متوافراً بتاتاً، بل باعتبارها تقبل أن تُهجر، وتعطي باعتبارها تستطيع أن لا تعطى نفسها. إنها تعطى وهي تقول إنها تعطى، **كما لو أنها تعطى، وكما لو كان بإمكانها أن لا تعطى**. لا يستطيع الغير أن يقدم دلالته من تلقاء نفسه إلا إذا بلغني، بالكلام أو بالصمت، «هيت لك، أنا دلالتك». غير أنه لا يكفي أن ينجز هذه الدلالة لكي يدلني عليها، للحظة ما لأنها يجب أن تثبِّت في المدة حدسي الغرامي الغامض كعاشق. وعليه يجب أن يبلغني الغير «هيت لك، أنا دلالتك» ليس في الزمان فقط، بل في زمن يثبِّتني، ومن ثم في زمن بلا أجل أو تقييد أو تحديد معين. لا تفرض الدلالة نفسها عليّ إلا إذا أعطت نفسها دون أن تتأهب لاسترجاع نفسها، ومن ثم تعطي نفسها عبر تركها بلا شرط أو رجعة أو تعليمات. لا تقدم «هيت لك!» دلالة لحدسي الغرامي إلا عبر التجرؤ على ادعاء تقديم نفسها بلا تحفظ أو رجعة وإلى الأبد. لا يجب على الغير أن يقول لي: «هيت لك!» في الآن فقط، بل يجب أن يعدني بذلك في كل لحظة مستقبلية أيضاً؛ يجب أن لا يقول لي الدلالة، بل يجب أن يعدني بها. تبرز الدلالة التي تسمح وحدها لحدسي بإظهار ظاهرة الغير كقسم، أو تخفق دائماً.

ذلك أن القسم وحده يستطيع في نهاية الأمر أن يبرز ظاهرة الحب الكاملة: من الآن فصاعداً، يتراص الحدس الذي ينتشر في محايثة العاشق الكائن في وضعية الاختزال الغرامي، مع الدلالة التي يسندها إليه وجه الغير. هكذا تتشكل ظاهرة مكتملة تقدم مع ذلك خاصيتين أساسيتين بالمقارنة مع أغلب الأخريات. بدايةً، لا يضفي هذا التعالي من النوع الجديد على الظاهرة حدس الملء، بل دلالته.

ثم إن ما يتعالى هنا على محايثة أناي لم يعد يحيل على جهة من العالم، بل على **أنا** فعلاً، ذلك الذي يفترض أنه للغير؛ لم تعد تتم هذه الظاهرة التي لا مثيل لها بين الأنا والعالم، بل بين أناتين خارج العالم. هل مازال من الضروري الحديث عن ظاهرة؟ ما الذي تبرزه إن لم يكن فقط أني لا أتحكم في الدلالة (جانب محتوى الفكر)، لكن إذا أطّرتها أناتان وأضْفَتا عليها، إذا جاز القول، حدسين مختلفين (صورتي تفكير متنافرتين)؟ من الناحية الشكلية، يبدو جواب واحد ممكناً: لاواحد من الأناتين تستطيع أن ترى الأخرى بالمعنى الدقيق لتلقى الحدس باعتباره حدساً لظاهرة من العالم، لملء دلالته التي يفترض أنه ثبَّتها أولاً، كما لو أن الغير أكد حدسياً الوجهة القصدية التي اتخذت فعلاً من قبل، وعند الاقتضاء من دونه؛ يجب على كل أنا أن تحاول هنا تثبيت حدسها الغرامي المحايث والمعمل مسبقاً، على دلالة استقبلها من الغير. وعليه تتجلى ظاهرة الحب المشتركة في مرئي جديد أو مشهد مشترك: مادام حدسان متقابلان أصلاً وغير قابلين للاختزال إلى بعضهما البعض يدخلان في اللعبة، ستظهر لكل واحدة من الأناتين ظاهرة مختلفة، مشبعة بحدس مختلف يمثل مرئياً آخر (تحديداً الأنا المرئية التي تعكس الأنا الرائية).

ستكمن الظاهرة المشتركة، في المقابل، في الدلالة الوحيدة التي سيرسو عليها حدسان، لأن كلا الأناتين تضمن للأخرى، عبر القسم، دلالةً وحيدةً، «هيت لك!». لا يظهر لي الغير طبعاً كمشهد مرئي مباشرةً (سيتراجع بذلك إلى مرتبة الأشياء)، بل باعتباره يتهيأ لوظيفة الدلالة التي تثبِّت وترص أخيراً حدسي الغرامي. وبالمقابل، لا أظهر للغير المحتمل إلا عندما أتهيأ لوظيفة الدلالة التي تسند حدسها الغرامي، الذي ظل إلى الآن غامضاً، إلى موقع ظواهري

ثابت. تتحقق الأناتان كعاشقين ويتركان تبادلياً بروز ظواهرهما الخاصة بهما، بالطبع ليس عبر منطق خيالي أو انصهاري - عندما تتبادلان أو تتشاركان حدساً مشتركاً - يلغي المسافة بينهما، بل عبر ضمان متبادل لدلالة آتية من الخارج - عندما يتهيأان للعبة التبادل المتقاطع للدلالات -، مكرسين بذلك حتماً المسافة بينهما.

هل مازال من الضروري أن نتحدث عن ظاهرة مشتركة أم بالأحرى عن ظاهرتين متمايزتين؟ لا هذه ولا تلك، بل عن **ظاهرة متقاطعة**، ذات مدخلين، حدسان مثبتان بدلالة واحدة. واحدة بالطبع وليس اثنتين، لأن كلتا الأناتين تتهيأان للعملية نفسها وتقدمان نفسهما باعتبارهما الدلالة نفسها: «هيت لك!». الواقع أن لاواحدة من الأنوات تدعي أنها توصف تجريبياً **كأنا** تحوز هذه الخصائص أو تلك، بل تسعى إلى اختزال ذاتها إلى الجزم الخالص «هيت لك!». كلا الأناتين تضمن الأخرى بالدلالة الوحيدة نفسها، تلك التي يتطلبها حدسي الغرامي المحايث، التي أتهيأ لها عندما أضمن عبر القسم: «هيت لك!». لا تلتقي الأناتان في حدس مشترك مرئي مباشرة، بل في دلالة مشتركة غير مباشرة صيّرها حدسان ممتنعا الاختزال إلى ظاهرة. ظاهرة واحدة لأنها دلالة واحدة، لكنها ظاهرة ذات مدخلين لأنها تبرز وفق حدسين.

هكذا يرى العاشق حقاً الظاهرة الوحيدة التي يُحِب والتي تُحِبه بفضل هذا القسم.

اللحم الذي يستثير ذاته

22- الفردانية

أرى، أنا العاشق، ظاهرة فريدة أحبها وتحبني لأني أتقاسم الدلالة الوحيدة مع الغير، بحيث إن كلينا يحقق النظير والمشترك «هيت لك!» لحدس يظل خاصاً به وممتنع الإنابة، أي فعل القسم عينه الذي ينجز كل واحد بضمير المتكلم. أعد تحديداً بما يعدني به الغير فيتراكب قسمينا دون أن يتجاوز أحدهما الآخر لكي يصيرا واحداً. يمكنهما في الحقيقة أن يعززا بعضهما، وأن يختلطا تماماً دون أن يفسدا بعضهما بعضاً أو يسقطا بعضهما بعضاً لأن دلالتهما الوحيدة تظل صورية تماماً: إنها تكمن فقط في وضع أو بالأحرى عرض الأنا التي تجعل نفسها رهن الغير، إنه نوع من الانتقال من الاسمي إلى المنادى بضمير المتكلم حيث أسمح بأن أُستَدعى من قبل الغير الذي يبدو عندئذ كإضافة أسند إليها. عندما أتلفظ بالعبارة «هيت لك!»، أنتقل أولاً من منزلة الأنا الاسمية إلى منزلة من يسمح بأن ينادى ويستدعى بالنداء (أنا؟ أنا هنا، هنا»)؛ أو بالأحرى أعرض نفسي منذ الآن لوجهة نظر مخالفة لوجهة نظري ويتحدد موضعي بالنسبة إلى موضعك («أنا هناك، هناك»). بيد أني أعترف خصوصاً

بامتياز الغير الذي يُتصوَّر الآن كقطب لعَرْضي ونقطة مرجعيتي؛ أسلم به على هذا النحو باعتباره ذلك الذي أرجع إليه، أي المسند إليه لقسمي، الذي يكون أصلاً في صيغة الإضافة. يُشير أصلاً إلى أني لم أعد أولاً «أنا» تأخذ إثر ذلك الغير في الحسبان، بل انبثق تواً كعاشق غير متوازن قبلاً (السّبق)، إنه «هيت لك!» بدائي، في حين أن الغير لم يعد بتاتاً موضوعاً مقصوداً من قبل قصديتي، بل يفرض نفسه كمرسل إليه بدائي (مضاف) لعَرْضي. هو وأنا نولد، بل ونبعث (يلغي الاختزال الغرامي العالم ويخلق المغامرة) كعاشق ومعشوق، والعكس صحيح لأنه يعاني من العكس نفسه.

هنا تظهر صعوبة، لا يتعلق الأمر بتقاسم ظاهرة الحب لأن تعزيز حدسين لدلالة واحدة يشهد تحديداً على امتياز مثل هذه الظاهرة، أي جعل اتحاد الثنائية مرئياً. يتعلق الأمر بدلالتهما المشتركة التي تظل غير محددة تماماً؛ بل يجب أن تظل كذلك لأنها لا تصير مشتركة إلا باعتبارها صورية، أي فارغة في الحقيقة: «هيت لك!» في هذه الصيغة لا تعني شيئاً، بل ليس لها أي معنى طالما لم ينجزها فاعل ما؛ انطلاقاً من هذا الفعل فقط، ستثبِّت «أنا» واقعية في «هنا» واقعي ملفوظاً ظل إلى ذلك الحين بلا مستقر. لا تخبر «هيت لك!» بشيء، لكنها تكافئ الإشارة التي تنطبق على الكل ولا تستلزم شيئاً؛ إنها تتعلق بإنجاز العاشق المحتمل، وحتى في هذه الحالة تظل مجرد تعبير دال عرضياً. لا تعبر «هيت لك!» فعلاً، دون فرصة العاشق الحقيقي، عن أي دلالة. وعليه، يصير تقاسمه بين العاشق والمعشوق (أنا والغير) إشكالياً: إننا لا نتفق بشكل تام حول هذه الدلالة إلا لأنها لا تظل عرضية فقط، بل فارغةً جوهرياً ومجردةً من كل محتوى قابل للصياغة. عندما أقول للغير «هيت لك!» لا أقول له شيئاً، وإن كنا من المحتمل أن

أضمن له شيئاً، أي شخصي. ولكي يضمن شخصه لغير آخر، بمقدور كل عاشق آخر أن ينجز فعلاً التعبير نفسه دون أن يعبر عن أي دلالة أخرى غيري. يرافق تجريد الـ «هيت لك!» الخالص كونيته ويسقط في معوصة كل أمر قطعي، «اسلك بحيث يمكن لمبدأ إرادتك دائماً أن يكافئ في الوقت نفسه مبدأ تشريع كوني»: يستطيع أي شخص أن ينجزه، ويجب عليه أن ينجزه، بالنسبة إلى كل فعل تحديداً، لأنه لا يقول شيئاً لأي أحد. هكذا لا يتوافق قسمي تماماً مع قسم الغير إلا لأنه لا يعني في ذاته شيئاً، وبذلك يسري على الكل وكل واحد.

ترجع قوة هذا الاعتراض إلى خاصتي التجريد والفراغ المفترضتين للتعبير: «هيت لك!»، مجرد إشارة لا يكون لها دلالة إلا عرضاً، عندما تنجزها أنا ما، بفرض أنها لأنا كونية ومتعالية تنجز شيئاً ما. بالمقابل إذا لم يُخلَط عاشق القسم مع الأنا المتعالي والكوني، سيبطل هذا الاعتراض بالذات تماماً. والحال أن العاشق لا يختلط مع الأنا فقط (سواء التجريبية أم المتعالية)، بل يقابله وجهاً لوجه: لا تقحم «هيت لك!» أية أنا من هذا النوع، بل العاشق باعتباره مفرداً وممتنع الإنابة تماماً. دون استعادة كل التحاليل السالفة، يكفي لاسترجاع الدلالة بحق في «هيت لك!» أن نضع الفردانية الجذرية لمن يتلفظ بها، أي العاشق.

ينفرد العاشق أولاً **بالرغبة**، أو بالأحرى برغبته في ذاته دون غيره؛ الحقيقة أن الرغبة لا يمكن أن تُعمَّم، إلا إذا استجابت لضرورات طبيعية وفزيولوجية (عندئذ يتعلق الأمر بمجرد حاجة)، لتنطبق عليّ وعلى أي كان، لا أمتلك شيئاً سوى ما أرغب فيه لأن ذلك ينقصني؛ والحال أن ما ينقصني يحدد بشكل وثيق كل ما أملك، لأن ما أملك يظل خارجاً عني وما ينقصني يسكنني؛ بحيث أستطيع أن أستبدل ما

أملكه، دون ما ينقصني الذي يسكن أعماقي. وعلى كل، لا يرغب العاشق إلا فيما قرَّر أن يرغب فيه، أو بالأحرى ما قرر، هو العاشق، أن يرغب فيه؛ لأن الرغبة تظهر، بلا شك لأنها تقوم على غياب المرغوب فيه، بالأحرى بشكل قوي إلى حد تنفجر دون ذريعة، بل دون سبب؛ تتولد في العاشق دون تفسيرات أو تعليلات لأنها تنبثق من النقص ذاته، بواسطة عمل السلب ووفق الغياب الضروري لما يرغب فيه. تؤثر رغبة العاشق، التي تنشأ عن الغياب الخالص للغير، فيه دون أن يعلم هو نفسه السبب أو المسبِّب، وهذا بالذات ما يفرِّده تماماً. أصير أنا نفسي وأتعرف نفسي في فرديتي عندما أكتشف وأقبل أخيراً ذلك الذي أرغب فيه؛ هذا الأخير وحده يُظهِر لي مركزي الأكثر سرِّية، أي ما كان ينقصني ومازال، ما كان الغياب الواضح يركز عليه منذ زمن طويل هو حضوري المظلم بالنسبة إلى نفسي. تقولني رغبتي لنفسي عبر إبرازها لي ما يثيرني. إن هذه اللحظة التي تثبِّتني فيها الرغبة في ذاتي عبر تثبيت بصري على هذا الغير أو ذاك، أتعرَّفه حتماً، يتعلق الأمر باللحظة التي أقر فيها لنفسي سراً، عندما أكتشف وجهاً أو صوتاً أو طيفاً، أن «هذه المرة، سيكون لي»؛ بالمعنى الذي قلته لنفسي ستكون إما لحظة يُتاح فيها سباق يمكن الفوز به، أو تحديداً لحظة تسبق تلقي ضربة موجعة (لكمة، أو طلقة نارية)؛ في هذه اللحظة أدرك أن هذا الغير، لن أصيره، لا أصيره: لقد صرت فعلاً عاشقه؛ في هذه اللحظة يصبح هذا الغير مسألة شخصية بالنسبة إليّ، فيبدو لي مختلفاً عن الآخرين جميعاً، محجوزاً لي وأنا محجوز له؛ يخصصني له ويفرِّدني بواسطته؛ يسندني إلى نفسي عبر تخصيصي له. أتعرّف هذه اللحظة بواسطة قرينة ذكرناها من قبل (الفصل 19): يتعلق الأمر باللحظة التي أقر لنفسي أني لست عاشقاً بعد، وأني لازلت أتحكم في رغبتي، وأني أذهب إلى هناك لأني أريد ذلك فعلاً، وأكاذيب أخرى

لم أعد أصدقها فعلاً. في هذه اللحظة التي يكون الأوان قد فات، حيث تم الأمر، حيث أكون بواسطة الغير وبواسطة رغبتي، لم أعد أنا نفسي، ومن ثم أكون رغم ذلك، أنا نفسي، متفرداً بلا رجعة.

يتفرد العاشق عقب ذلك بواسطة الأبدية، أو على الأقل بواسطة الرغبة في الأبدية. لنعتبر تجربة حقيقية، في اللحظة التي نحاول التفوه بالتعبير ممتنع القول تقريباً (الفصل 19) «أحبك» بأعين مفتوحة ووجهاً لوجه، نقوم بذلك إما بذراعين تضمان الغير، والعينان توشكان أن تغلقا تحت تأثير الرغبة؛ يحتاج العاشق كما المعشوق، لو للحظة بعد سلسلة من «المرات الأخرى» المربكة، إلى القناعة أو على الأقل المظهر، بل الوهم الإرادي للقناعة بأن هذه المرة هي الصائبة، وأن هذه المرة ستكون الأخيرة والدائمة. في لحظة الحب لا يستطيع العاشق أن يصدق ما يقوله وما يفعله إلا من ناحية الأبدية المعينة، أو عند الاقتضاء، أبدية لحظية بلا وعد بالاستمرار، لكنها رغم ذلك أبدية القصد. يلزم للعاشق كما للمعشوق الاقتناع الممكن على الأقل بأنه يحب هذه المرة إلى الأبد، بشكل لا رجعة فيه، إلى الأبد. تستلزم ممارسة الحب، بالنسبة إلى العاشق، بالتعريف اللارجعة (كما الحال في الميتافيزيقا: تستلزم ماهية الإله وجوده).

وعليه يتأكد في المقابل أن قول: «أحبك للحظة، مؤقتاً» يعني: «لا أحبك بتاتاً» ولا يحقق سوى تناقضٍ إنجازي. إن ممارسة الحب لمدة يكافئ عدم ممارسته، وعدم الكون عاشقاً. الأكيد أن بمقدوري أن أقول: «أحبك» وأنا أشك بوضوح في القدرة (وفي إرادة القدرة) على الحب إلى الأبد، بل باليقين التام في الفشل تقريباً؛ لكن لن أستطيع أبداً قوله دون الاحتفاظ على الأقل بإمكانية طفيفة (أي إمكانية فقط) بأني سأحب هذه المرة مرة واحدة وإلى الأبد؛ من دون هذه الإمكانية،

وإن ظلت ضئيلةً، لا أستطيع أن أتخيل نفسي أمارس الحب نفسياً فقط، وبدرجة أقل أمارسه فعلياً، بل من حقي أن أحكم على نفسي بالكذب. لن يحبط هذا الكذب الغير فقط (الذي ربما لا يتوهم بتاتاً ولا يطلب الكثير)؛ بل سيحرمنا معاً خصوصاً من ممارسة الحب. سنقول كلاماً خلّاباً، وإذا سارت الأمور نحو الأحسن (أو الأسوأ)، سنتزاوج، لكننا لن نمارس بذلك الحب. لأنه لا أحد منا سيحقق الاختزال الغرامي أو يستوفي شرط العاشق؛ لأن مسألة الحب نفسها تختفي. خلافاً لذلك، إذا استمرت إمكانية الأبدية مهما كانت دقيقة، لن يلغي حتى الاختفاء التام لتعبير: «أحبك» ما تحقق من قبل، أي لقد مارسنا الحب كعشاق. وسيظل إلى الأبد أن الاختزال الغرامي قد تم فعلاً ذات مرة، ذلك المصادق عليه بالقسم. يستقي الندم والحنين والعناية بالذكرى مشروعيتهم وكرامتهم مما استطعت قوله فعلاً (من دون تحقيقه ربما، لكنه حقيقي مع ذلك): «أحبك إلى الأبد». يحمي وعد الأبدية حتى العشاق الذين لم يتمكنوا من الوفاء به ويضمن لهم شرط العشاق إلى الأبد.

هكذا يتحقق القسم بجميع الأشكال، سواء في نجاحه أم فشله. ما قيل لا يمكن أن لا يكون قد قيل، مما ينجم عنه تفرد العاشق. أولاً لأنه طالب به عبر ادعاء المخاطرة بالحب مرة واحدة وإلى الأبد؛ عبر محاولة لو للحظة، ممارسة الحب مرة واحدة وإلى الأبد، لقد حققت من قبل هذه الوحدة الزمانية، لقد فصلتُ الزمن الذي لا يمر عن الذي يمر، وأقمتُ في الزمن المتعذر إصلاحه؛ لا يمكن نقض ما تم قوله مرة واحدة وإلى الأبد أو إنكاره. لقد رسمت لو لزمن لحظة أبدية لا تنتمي إلا لي، ولا تحدث إلا لي وعبري، ومن ثم تفرّدني مرة واحدة وإلى الأبد. يكفي أن أقول مرة واحدة وإلى الأبد لأجرح نفسي بجرح يسمني إلى الأبد ويسلمني لنفسي.

يتفرد العاشق أخيراً بالسلبية. تلخص هذه السلبية في الحقيقة

كل التأثير الذي يمارسه الغير عليَّ، أنا العاشق، تأثير لا أتلقى فيه ما يمنحني فقط، بل أنا نفسي الذي أتلقاه. باعتباري عاشقاً، أسمح بأن أوصم بختم ما يحدث لي إلى حد أني عندما أتلقاه كعلامة للغير أتلقى نفسي أيضاً. لا أتفرد بذاتي عبر الإثبات أو تأمل أنا لأناي، بل عبر التفويض، أي عبر الاعتناء الذي يوليه الغير لي عندما يؤثر في ويسمح لي بالولادة من هذا التأثر الأولي نفسه. هكذا أتفرد، باعتباري عاشقاً، تحت تأثير سلبية ثلاثية تتضافر تأثيراتها الثلاثة عبر التعمق. فالسلبية الأولى واضحة: يجعلني القسم (دلالة ظاهرة الحب) بالطبع متعلقاً بالغير. الواقع أن جوابه: «هيت لك!» وحده يصادق على «هيت لك!» الخاص بي؛ لأن سبقي إلى التفوه به أولاً وبلا تأمين سيظل ذبذبة غامضة ومترددة ومتورط في مجالي الخاص إذا لم يصادق عليها الغير باعتبارها دلالته الخاصة أيضاً، ومن ثم باعتبارها دلالتنا المشتركة. لا تحدث لي دلالة ظاهرتي الغرامية حقاً إلا إذا تلقيتها، وإلا صدرت عنّي فعلاً، بالسبق طبعاً، لكن عنّي وحدي دائماً. لا أبدو إذاً كعاشق إلا إذا كان تقدمي نفسه يأتي من الخارجية الأكثر عمقاً.

تغطي هذه الصدمة الأولى السلبية الثانية، الأكثر قدماً: السبق نفسه. حيث إن السبق تحديداً لم يفتح لي ظاهرة الغير، التي كانت تنقص دلالته، فإنه يفتح على الأقل غمر الحدس: كنت أحب، من قبل ومن نفسي، بحدس لايزال بلا مرجع، لكنه رغم ذلك مسكوب. يكشفني فعلاً هذا الحدس المدعوم من قبل قرار الحب كما لو كنت أقدر عليه، أي بواسطة التأمين الخالص لمحبة الحب، ويعرضني حتماً لما أجهل، مع العلم يقيناً بأنني لا أملكه. كان حدسي الغرامي - محبة الحب، أحب كما لو - أفضل عندما لم يكن له قصدية مثبتة، إذ لم يعمل قصدية فعلية بتاتاً، ولو كانت عمياء. أن أحب دون أن أعرف

من أحب، يظل ذلك محبة ومعرفة بأني أحب. تتقدم هذه المعرفة بلا معروف تماماً أو مرئي فعلاً نحو الغير تحت نفوذ غيابها. يستثير هذا التقدم حدساً بالأحرى سلبياً بشكل جذري يبرز فيّ ودوني، وإن كان حدسياً ومستقلاً، أي أني أقرر في كوني عاشق وأجد نفسي، وقد فات الآوان، عاشقاً دون أن أعرف أو أتحكم في شيء آخر. لقد سقطت في شراك لعبتي، أي استصغار بالأحرى مستلِب إلى حد أني لا أعرف حتى من أو أية دلالة، أو أي وجه يأخذني، أو خصوصاً إن كان القسم لن يكشف لي أبداً فِعلية الغير. يؤثر فيّ الحدس بغيرية ملطَّفة تحدث لي بلا أي غير فعلاً.

تفرض هذه السلبية الغامضة أخيراً سلبيةً أخرى: المخاطرة. لقد نقلني السبق من السؤال: «هل أنا محبوب؟» إلى السؤال: «هل يمكن أن أكون سباقاً إلى الحب؟»؛ لا أحد يستطيع بدلاً عني أن يقوم بهذا الانقلاب، لا أستطيع أن أقرر ذلك بواسطة أي شخص متدخل، ولا أستطيع أن أفوض أي شخص لينجزه بدلاً غير؛ وإلا سيكون هو العاشق وليس أنا. إما أن يتم السبق بضمير المتكلم أو لا يتم؛ إنه يكشفني لذاتي لأنه يجعلني أخاطر بنفسي. تكمن هذه الخطورة في التخلص من نشاط الأنا التي تعرض على ذاتها عبر هويتها، تمثلها لذاتها ومطلبها بأن تحب ذاتها أو أن تجعل نفسها محبوبةً من أجل ذاتها، كي تكون عاشقاً بلا ضمانة في المقابل: أن نحب دون أن نعلم بأننا محبوبين، أن نجعل أنفسنا معترفةً بها دون أن نعلم شيئاً. يجعلني السبق أتقدم في حقل مكشوف بلا مبادلة؛ وبشكل نهائي لأنه بمقدار ما يبقى الحدس حدسياً ووحيداً (محبة الحب، أقرر أن أحب كما لو)، بمقدار ما يظل قسمي ملكاً لي، ومن ثم وحيداً؛ المؤكد أن قسم الغير يمكنه أن يصادق على قسمي؛ والأكيد أن هذه الأقسام تتقاطع

وتتضافر، وفي أفضل الأحوال تتطابق، لكنها لن تتوازن ولن تعوض بعضها بعضاً ولن ترد تقدماتنا. لا يبتغي كل قسم سوى تمديد عدم توازننا السابق أطول مدة. يظل الحب الأكثر ضماناً الحب الأكثر مجازفةً، بخطورة مضمونة باعتبارها قد أقدمت عليها، أي باتفاق مشترك. تفرِّدنا هذه السلبية المشتركة مثل غريقين يسبحان فوق الحطام نفسه بين ماءين.

عندها أعرف من يحب فيّ، أي ذلك الذي يحدث له ذلك بضمير المتكلم مرة واحدة وإلى الأبد. سأحب، وسأكون محبوباً عند الاقتضاء بمقدار ما أعترف بهذه السلبية للأصول وحيث أرافقها، دون مقاومتها، بأقل حركاتي.

23- لحمي ولحمها

تصيرني السلبية باعتبارها كذلك عاشقاً، لكن كيف تتمكن من ذلك إذا لم يتعلق الأمر سوى بالسلبية بالمعنى المتداول، أي غياب النشاط أو عكسه؟ لأن سلبيتي كعاشق لا تشترك طبعاً وبتاتاً مع القصور الذاتي للمعدني الذي لا ينفعل لأنه لا يشعر بأي شيء؛ ولا تشترك مع سلبية الحي الذي لا ينفعل إلا باستثارات مبرمجة لأنه يشعر بشكل ضعيف. يفترض أن يتعلق الأمر بسلبية مغايرة تماماً، جديدة تتجاوز الضرورات العضوية والفزيولوجية، بل حتى الإدراكية، تستثمر كل وجودي باعتباري الوحيد القادر على الحب (ومن ثم على الكراهية أيضاً).

مثل هذه السلبية تعود جلياً إلى ظاهرة اللحم (الفصل 7). لأن اللحم هو الوحيد أو بالأحرى لحمي - ليس لي لحم، أنا لحمي ويتطابق معي تماماً يسندني إلى ذاتي ويبرزني على هذا النحو

ضمن فردانيتي المتلقاة بشكل جذري. يتمكن من ذلك (بشكل أدق أتمكن من موضوع لحمي) بفضل هذين الامتيازين اللذين قد يبدوان للوهلة الأولى متناقضين، اللذين يجب مع ذلك أن نستعيد تناسقهما. باعتباري لحماً أتجسد في العالم، أصير فيه معروضاً بالقدر الكافي كي يكون لأشياء العالم أثر عليَّ بحيث تجعلني أشعر وأجرب، بل أعاني من تأثيرها وحضورها. ليس لأني آخذ مكاني بين أشياء العالم كي أحتل مكانتي كواحد إضافي، محاصر بأخرى فأمثل أحد أرقامها فقط؛ لا أندمج ضمن حشد الأشياء، بل أعرض نفسي فيه مادمت أواجهه؛ لا أصير إلى حد ما شيء العالم، أكثر مما أترك لأشياء العالم حق التأثير فيّ واختزالي إلى سلبيتي. لكن إلى أي سلبية؟ بالطبع ليست سلبية الأشياء التي لا تنفذ إليها: كيف يمكن لأشياء جامدة أن تؤثر فيّ وأن تفعل فيّ؟ كيف لأشياء بلا لحم أن تحدث ما ينعدم فيها تماماً، اللحم في ذاتي؟

عندئذٍ كل شيء ينقلب: يجب أن نسلم أن الأشياء، باعتبارها أجساماً، لا تستطيع من حيث المبدأ أن تؤثر فيّ، مادامت تظل، حتى وهي متحركة وفي لعبة القوى، جامدةً وعديمة الإحساس تماماً. لا تحرق النار شيئاً ولا تدفئ شيئاً، ما عداي أنا الذي أحسها وحدي؛ لا يغمر الماء شيئاً ولا يبرِّد شيئاً ما عداي وحدي الذي يحسه؛ لا تتحمل الأرض ولا تدفن شيئاً ما عداي وحدي الذي أشعر بها؛ لا يوقظ الهواء ولا ينهظ شيئاً غيري، وأنا الذي أستسلم له. الحقيقة أن أشياء العالم لا تؤثر فيّ ببساطة باعتبارها كذلك ولا تجعلني أشعر بشيء من ناحيتها، أي لسبب بسيط وجذري يتجلى في كونها لا تحس بنفسها ولا تشعر بشيء باعتباره فعلها. لا يصير نشاطها المفترض محسوساً إلا إذا (وإذا فقط) حملت قواها وحركاتها، بدل أن تتم

مع أشياء أخرى جامدة ومعدومة الإحساس بالقدر نفسه، على جسد خاص ووحيد وبلا مقياس مشترك معها، أي جسدي. لأن جسدي الذي يجب أن أسمه بالمادي لأنه يتعرى لأشياء الطبيعة، يتمتع خصوصاً بالامتياز الفريد الكامن في الإحساس بها، في حين أنها لا تحس أبداً بأي شيء، وخصوصاً بذاتها. تظل هذه الأشياء، وإن كانت نشيطةً، جامدةً دائماً، بمعنى أن جسماً جامداً لا يتحول ولا يستقلب ولا ينفجر. وحده جسدي لأنه (إما) يعرض ذاته مادياً للأشياء فلا يبقى جامداً مثلها، لكنه يحس بها؛ يحس بها لأن هذا الجسد، وحده من بين الأجسام، له وضعية اللحم. باعتباره لحماً يحس بما ليس هو، الذي يمكن لقوته واندفاعه، باختصار شديد حضوره، بهذا الشرط وحده، أن يؤثر فيه. يمكن لأشياء العالم أن تؤثر فعلاً في بعضها، ومع ذلك لا تستطيع أن تلامس بعضها بعضاً أو تخرب بعضها بعضاً، أو تولد بعضها بعضاً، أو تؤثر في بعضها بعضاً، لأنه لاواحدة منها تحس بالأخرى. وحده اللحم يحس بما يخالفه. وحده يلمس ويقترب ويبتعد عن شيء آخر، يعاني منه أو يتمتع به، أو يتأثر به ويستجيب له، لأنه وحده يشعر. لن يظهر الفعل المزعوم للأشياء عليّ أبداً من دون هذا الامتياز الذي يكمن في ترك نفسي تتأثر، ومن ثم بلا حساسيتي، ودون لحمي. باختصار، لا تؤثر الأشياء فيّ لأن فعلها نفسه ينتج أولاً عن سلبيتي التي تجعله أصلاً ممكناً. تسبب سلبيتي نشاطها وليس العكس. يقدم لحمي الجسم المادي الوحيد الذي له ميزة الإحساس بشيء آخر (الجسم) غيره.

كيف نتصور هذا الامتياز الغريب؟ خلافاً لما تقترحه الوضعية الطبيعية بتفكيرها السليم، لن أحس بشيء آخر (غير ذاتي)، إذا لم أستطع أولاً أن أحس بذاتي، أن أشعر بذاتي وبارتداد أمواج أكثر

أصالة من الموجة التي يبدو أنها تنجم عنها؛ غير أنه في الواقع، مافتئ الإعلان يُمتص من قِبلها: يجعل الانفعال الذاتي ممكناً الانفعال الغيري فقط. لا أحس بأشياء العالم إلا لأني أولاً أشعر بذاتي في ذاتي؛ توضح هذا الانعكاس حاسة اللمس بشكل نموذجي مادامت يدي وحدها تستطيع أن تلمس شيئاً آخرَ (وليس الدخول في اتصال معه فقط)، ولا تلمسه تحديداً إلا لأنها تحس أنها تلمسه؛ ولا تحس أنها تلمسه إلا عندما تحس بأنها تلمسه، ومن ثم عندما تحس بذاتها تزامناً مع ما تحسه. وعليه، تحس يدي، بحركة فكر واحدة، الشيء وذاتها التي تحسه؛ إذا قابل أحد أصابعه بالأخرى سيحس في الأخير بلحمه الذي يحس لحمه الخاص وهو يُحس. لا يوجد لحم العالم (يعرَّف العالم تحديداً بغياب تام للحم)، لكن لا يوجد العالم إلا عبر لحم يحسه - لحم وحيد، لحمي؛ يحيط لحمي بالعالم ويغطيه ويحميه ويفتحه - وليس العكس. كلما أحس لحمي، وبالتالي شَعَر، انفتح العالم. تحدد باطنية اللحم خارجية العالم، دون معارضتها، لأن الانفعال الذاتي وحده يجعل الانفعال الغيري ممكناً، ويتزايد بمقداره. هكذا تتم سلبيتي بوتيرة نشاط أكثر سرية وأصالة من كل حركات ووثبات الأجسام الجامدة. هكذا يتحقق تفرّدي بمقدار ما يشعر به لحمي الذي يحكي تاريخ العالم انطلاقاً من طيف وتاريخية انفعاله الخاص بذاته. أحس بالعالم بحسب شعوري بذاتي ويتفتح تبعاً لتفردي في ذاكرة انفعالاتي. هكذا أنفذ إلى سلبيتي الممتنعة المقايسة وبلا نظير.

هل تكفي مع ذلك هذه السلبية التي أعيد التفكير فيها لتحديد العاشق فيّ؟ لا، مادامت لا تتعامل فعلاً سوى مع الأشياء الجامدة أو مع لحمي ذاته. والحال أن العاشق يتميز بالانبثاق عبر الغير ومن

أجله، الذي أعده: «هيت لك!» والذي يرده لي فعلاً. يجب إذاً أن أصف الآن كيف يستطيع لحمي أن يحس بلحم الغير وخصوصاً كيف أحس بنفسي فيه. لم تعد الصعوبة تتعلق بالإحساس بالغيرية: نعلم سلفاً، عبر تجربة لحمي في العالم، أن الانفعال الغيري يقترن بالانفعال الذاتي، وأنهما ينموان معاً دون أن يتعارضا. تكمن الصعوبة الحقيقية في بلوغ لحمي ليس أشياء أخرى من العالم، جامدة وغير محسوسة، بل لحماً آخر كما يحسه الغير لأنه يشعر فيه بذاته. كيف أستطيع أن أشعر ليس بشيء أصبح محسوساً بسبب لحمي، بل الإحساس به من هذا اللحم الآخر الذي ليس شيئاً البتة، بل ذاتاً تامةً تشعر بذاتها؟ من حيث المبدأ، أعرف على الأقل الآتي: لن أستطيع أبداً أن أحس هذا الإحساس المباشر في لحمي الخاص؛ لأني إذا أحسست به بواسطة التحام معين، سأختزل على الفور هذا الإحساس إلى مرتبة محسوس من بين آخر، ومن ثم شيء من العالم وينقصني اللحم باعتباره كذلك؛ وإلا، إذا كنت أحس، طبقاً لفرضية عبثية (تواصل للاصطلاحات التعبيرية)، هذا الإحساس الناذر، حيث يحس الغير بذاته، سأتقمصه تماماً فيختلط لحمه بلحمي، وبذلك سيختفي باعتباره غيراً. بعد استبعاد هذين المأزقين، ما الذي يمكن أن أبتغي إحساسه من لحم آخر؟ أي سبيل يجب اتباعه للإحساس باللحم الذي يشعر فيه الغير بذاته؟ الحقيقة أني ربما لم أقس بعد كل ما يستطيعه لحمي؛ لأني إلى حد الآن لم أفكر ولم أجرب إحساسي وشعوري الأصليين إلا في أفق الإدراك، باعتباره مناسباً لتجربة أشياء العالم. لكن بمجرد تعلق الأمر بالإحساس والشعور في لحمي ليس بأشياء العالم، بل بلحم مغاير، لا يتبقى أي شيء للإدراك ويمكن للحم أن يتعرض، بلا واسطة، مباشرة للحم ما. واللحم الذي يعرض على لحم آخر بلا شيء أو كائن، ومن دون وسيط، يتبدى عارياً، العاري عراء لحم أمام آخر. إن هذا التغير

للحم الذي ينتقل من وظيفته الإدراكية إلى ظاهريته العارية، يُغلِم لحمي ويرسخ بذلك الاختزال الغرامي.

كيف يتعرى اللحم؟ يوضع السؤال بالطبع أولاً أمام لحم الغير، لا أستطيع في الواقع أن أرغب سوى في ظاهرة يمكنني أن أراها، ولا أستطيع أن أرى سوى لحم آخر، لحم مغاير للحمي (الذي لا يمكنني في الحقيقة أن أراه أبداً). غير أن الصعوبة تنتصب حالاً: عندما أرى لحماً آخر، أرى فعلاً شيئاً ما، أي جسماً مادياً، كائناً يكون في الغالب موضوعاً. إن مجرد تعريته - خلع آخر لباس باعتباره آخر شاشة - لا يغير شيئاً؛ على العكس، يمكن للسطح الأخير (البشرة) أن يصير على الفور سطح الموضوع ذاته الذي يلغي كل ظاهرية للحم. وعليه فالعاري الطبي، بعيداً عن إظهاري كلحم، يحوِّلني مجدداً إلى موضوع للاختبار، قابل للقياس بدقة، وقابل للتشخيص كآلة مادية، وكأيض كميائي، وكمستهلك اقتصادي... إلخ؛ عندما أُعرَّى من أجل مشورة فحص أو معاينة طبية، لا أبدو كلحم فقط، بل أبدو أكثر من أي وقت آخر كموضوع. والجراحة أيضاً لا تعري شيئاً، بل تكتشف طبقات مرئية جديدة، كما أن رؤيتها تقل تدريجياً كلما انغرزنا في الجسم المادي. إن كون الموضوع المتبقي يستثير أحياناً رغبتي لا يغير في الأمر شيئاً؛ على العكس، يطفو الموضوع الواضح للرغبة (لأن لا شيء يتجوف أكثر منه، كي يعرض ذاته بتحفظ أقل) على سطح المرئي برمته، هناك حيث تتراكم أشياء العالم؛ فيتخلى عندئذ نهائياً عن أكثر أعماق الإحساس والشعور بالذات كِتماناً. وعليه، لكي يظل موضوعاً للرغبة، يجاهد الموضوع نفسه بدهاء أن لا يتعرى كثيراً وبسرعة كبيرة - لأن التعري يهدم المرغوب فيه مادام يحوله إلى مجرد موضوع؛ الواقع أنه يمكن فعلاً أن يُمتلَك الموضوع ويُستهلك

ويتعرض للهدم، لكنه لا يستطيع (على الأقل ليس لمدة طويلة) أن يجعل نفسه مرغوباً، أي لا يتخذ الموضوع مسافة الرغبة. لا يمكن للرغبة إلا أن تقتل الغير الذي يترك نفسه، إما عن ضعف أو عدم احتراز، يصير موضوعاً. هكذا يؤخر الغير وضعه في مرتبة الموضوع: يظل مُغَطىً ليؤخر موته. غير أنه في الأخير، عندما يظهر الموضوع، يغرق اللحم في الظلام.

إذا كان تعري اللحم لا يكافئ انكشاف الموضوع، بل يعارضه، فإن الإغلام لا ينجم عن التعري، وإن كان يسمح بذلك أحياناً؛ ومن ثم مفارقة كون الإغلام (إثارة رغبة الغير) يكمن في أغلب الأحيان في إظهار أننا لا نُظهِر لأن اللحم يتميز تحديداً عن الجسد من حيث إنه لا يستطيع ولا يجب أن يظهر في المستوى نفسه مع المواضيع، وفوق المشهد نفسه لأشياء العالم. إنه لا يتمظهر إلا عبر الانفلات من الرؤية، عندما يتمنع عن الظهور. لا يتعلق الأمر مع ذلك بالتلاعب بالنظرة، وبإثارة الاهتمام عبر إحباطه، بإظهار أكثر عبر إظهار الأقل، أي لعبة المراودة البسيطة التي تتلاءم أكثر مع حقيقة الفلسفة. (لن نغضب من التقرب، لأن الحقيقة المحتشمة في النهاية، التي تقول نعم وتقول لا، التي تكشف نفسها وتتستر، تشارك مع العرض الجنسي العبء على المنصة الفجة للعالم، في الفتحة بلا تقلص، فوق مقصورة المسرح بلا كواليس). يتعلق الأمر بالتسليم بمبدأ ظاهراتي حاسم: لا لحم يستطيع ، من حيث التعريف، أن يظهر كجسد، أو بشكل جذري، إذا فهمنا هذا الظهور بالمعنى البسيط لعرض الذات عاريةً على النظر، فإنه لا يناسب سوى الجسد وليس اللحم أبداً، تحديداً لأن ما يميز اللحم - القدرة على الإحساس والشعور - لا يمكن أن يظهر مباشرة في أي ضوء. وامتناع كل لحم أن يجعل نفسه مرئياً بالطبع أكثر على لحم

ليس لي، أي على لحم الغير، هذا اللحم الآخر المفترض فقط، الذي لا أشعر به أبداً. وبذلك تزدوج معوصة الوصول إلى الغير بمعوصة ثانية، على الأقل مريعة بالمقدار نفسه، أي امتناع رؤية كل لحم.

لكن إذا كان لحم الغير (مثل كل لحم معلوم) لا يقع تحت النظرة لأنه يجب ألاّ يُرى، فكيف سيتمظهر؟ هل يجب أن نرضى باستبعاده من الرهان كما تفعل الميتافيزيقا؟ بيد أن لحم الغير يتمظهر حقاً، لكن بأسلوب فريد يجب التسليم به: إنه يتمظهر من دون أن يجعل نفسه مرئياً، عندما يجعل نفسه ببساطة قابلاً للإحساس والشعور. عندما يترك نفسه قابلاً للإحساس بحيث أشعر، بالتأكيد، أني أحس به (طبقاً لتعريف لحمي)، ولكن أشعر بأنه يحس بي أيضاً (طبقاً لتعريف الغير) فماذا يحس إذاً لحم الغير إن لم يكن أني أحس به، بل وأحس بأنه يحس بي؟ وفي نهاية هذا التشابك، بماذا يحس لحمانا إن لم يكن شعور كل واحد بشعور الآخر؟ إن اختلاط الأحاسيس الذي لم أعد أستطيع توضيحه عندما أريد قولها كما هو حالي الآن، لا يحبطني مادامت لا أحاول سوى إظهار ذلك، أي اختلاط اللحمين وشعورهما المتبادل، اللذان يبطلان بعضهما بعضاً دون أي احترام لبعضهم. كيف أستطيع مع ذلك التمييز بلا خطأ بين الإحساس بشيء من العالم والإحساس باللحم؟ لنصف الأمر: عادةً عندما يحس لحمي (يدي وكل عضو آخر أيضاً) بالأجسام، يشعر بذاته كمسخ لجسد لحمي معروضٍ على أجسام العالم (المُجردة من اللحم)؛ يحددها باعتبارها مجرد أجسام فيزيائية تحديداً لأنها تقاومه بفضل مكانيتها، ومن ثم بفضل مناعتها (لا تحدث الصلابة والمرونة أي فارق، مادام الضغط يقاوم بالمقدار نفسه، بل أكثر). تعلن الأجسام عن نفسها إذاً عندما تقاوم لحمي؛ إنها تؤثر فيه عندما تمنعه من النفوذ إلى المكان الذي تحتله وإلى الامتداد

حيث تظهر قواها. يظهر كل جسم كجسم فيزيائي مجرد من اللحم لأنه يرفض أن ننفذ إليه، أي يقاوم ويدافع عن نفسه ويصد. أشعر بالأجسام (وليس باللحم بتاتاً) لأنها تستبعدني من فضائها وأشعر بذاتي كلحم (وليس كجسم فيزيائي)، ولأني لا أستطيع أن أقاوم هذه المقاومة؛ أتراجع وأنسحب وأرتكز في ذاتي، باختصار أتكبد وأعاني وأشعر بنفسي تحديداً باعتباري لحمي في مواجهة الأجسام.

عندئذ يتضح كل شيء، فأعرف فعلاً تمييز لحم آخر عن الجسم أيضاً، لأنه إذا وجد لحم آخر، أي لحم الغير، فيجب أن يتصرف طبقاً للتعريف عكس الأجسام الفيزيائية، أي مثلما يتصرف لحمي الخاص تجاهها، أي لا يقاوم، بل يتراجع ويسمح بتجريده من مناعته، وأن يعاني من السماح باختراقه. هناك حيث أحس بأن ذلك **لا يقاومني** وأن ذلك يتراجع، دون أن يرجعني إلى ذاتي أو يختزلني إليها، ينمحي ويفسح لي مكاناً، باختصار عندما ينفتح هذا، أدرك أن الأمر يتعلق باللحم، بل وبلحم غير لحمي، لحم الغير، فإني على العكس أظل في العالم - وأتعرف عليه بهذا المعيار - طالما أقاوم ويجب أن أدافع عن مكان فارغ أحتله (مسكن) من بين أمكنة أخرى محتلة من قبل، غير متاحة وبالتالي منيعة. في كل مكان من العالم، ألمس حوائط وأسوار وتخوم وحدود؛ وعليه ألست أولاً ليس في العالم باعتباري منفتحاً، بل داخل العالم كما في وسط مُسوَّر، وملكية خاصة ومحمية ممنوعة؛ لا أفتح على الفور العالم، بل أجد نفسي فيه دائماً أولاً مُزرّباً ومخصصاً، بل ممنوعاً من الإقامة. لا يتلقاني العالم بأحضان مفتوحة، أي يبدأ دائماً بتوقيفي. وعليه يجعلني لحمي أشعر بأني لا أفهم العالم، بل إني محتوى فيه: أنا موجود، طبقاً للوجود، تحديداً باعتباري مُحتوى. لا يكمن الوجود على الأرجح إلا في هذا الاحتواء الذي يحدني،

أفق بالمعنى الدقيق، أفق منتهٍ بالتعريف. ينهيني الوجود وفق تناهيه الجوهري، يمسكني ويحتجزني؛ ولكي أنفلت منه وأهرب منه، يجب أن يدخل لحمي في تجارة مع لحم آخر أمتد فيه وعبره لأول مرة (زد على ذلك، ألم أولد داخل لحم ومنه، حيث كنت أمتد قبل أن ألج أدنى عالم؟). لن أتحرر ولن أتمكن من أن أصير أنا نفسي إلا عندما ألمس لحماً آخر، مثلما نصل إلى الميناء، لأن لحماً آخر وحده يمكنه أن يمنحني مكاناً ويستقبلني، وأن لا يرفضني أو يقاومني، أي إعطاء الحق للحمي وكشفه لذاتي عبر توفير مكان له. أين يوفر اللحم الآخر مكاناً للحمي، إذا لم يكن فيه؟ وحيث إن العالم لا يوفر المكان، فإن اللحم الآخر يجب أن يفعل ذلك لي، أي عندما يتكوم من أجلي، وعندما يتركني أقبل عليه، وعندما يتركني أخترقه. أحس في الوقت نفسه لحمي واللحم الآخر، عندما أشعر بأنه لا يستطيع أن يقاومني، وأنه لا يريد أن يقاومني، وأنه يأخذني في مكانه دون أن يشملني فيه، وأنه يضعني في مكانه - يجلسني في مكانه - عندما يتركني أجتاحه دون أن يدافع عن نفسه؛ عندما أدخل في لحم الغير، أخرج من العالم فأصير لحماً في لحمه، لحم لحمه.

يمنحني الغير لنفسي لأول مرة، لأنه يبادر إلى إعطائي لحمي الخاص لأول مرة؛ إنه يوقظني لأنه يُغلِمني. ومنه تنتج تعاريف اللذة والألم التي تسري على كل لقاء للحم بآخر (الفصل 35). نقصد باللذة استقبالي عبر لحم الغير، كما لو أنه يمنحني لحمي الخاص؛ تزداد هذه اللذة بمقدار ما أتلقى أكثر لحمي من لحم الغير ويتزايد لحمي إثر هذه اللامقاومة؛ وبالمثل، تتعاظم السلبية بمقدار هذه الزيادة؛ أو بمعنى مماثل، تتزايد السلبية بمقدار ما يستوفيها التزايد. الواقع أن السلبية والتزايد يحددان على النحو نفسه وبشكل تزامني اللحمين معاً.

خلافاً للبداهات الميتافيزيقية الساذجة، لا تتم زيادة اللحم بواسطة نشاطه على حساب نشاط الغير، بل عبر سلبيتهما المزدوجة؛ لأن نمو أحدهما يتم تبعاً لكون سلبية الآخر تسببها؛ وتتعمق سلبية أحدهما كلما سمح لها بذلك تزايد الآخر. لا يأتي التزايد بهمة من تلقاء ذاته، بل بسلبية من عدم مقاومة سلبية أخرى، أقوى من أي نشاط. الحقيقة أن السلبية لا تتزايد إلا لأنها تريد ذلك حقاً، بكل لحمها، أن لا تقاوم ومن ثم مواجهة لحم آخر يحتضنه بنموه الخاص. ونقصد بالألم عكس ذلك مقاومة لحم الغير للحمي (بل مقاومة لحمي للحمه)، تماماً مثلما يعارضني أو يرفضني لحمي الخاص؛ يتزايد هذا الألم بمقدار ما يتناقص لحمي، إلى أن يتقلص إلى جسمية مكانية محددة أو منغلقة لم تعد تترك منفذاً لشيء أو لشخص، لأن الألم يحرمني من لحمي مثلما تمنحني إياه اللذة، مادام لحمي في حالة المعاناة لا يتقلص فقط، بل يجب أن يتعلم كيف يقاوم ما يُقاومه؛ عندئذ يتصلب؛ عندما يُعدى من قبل مقاومة الجسم الآخر، واللحم الذي كانه، يصير جسماً، قلباً من حجر، جسماً صلباً، متكيفاً مع الالتصاق مع العالم. يتلاشى لحمي عندما يختفي شرط إمكانيته الوحيد، لحم الغير. وينمحي لحمه عندما يسقط لحمي.

نفهم من الآن فصاعداً عدم كفاية الموضوع المشترك جداً للمداعبة، بكل معناه السطحي. لا ينتج الإغلام الذي يثير اللحم عن أدنى لمس، ببساطة الأقل تملكاً وإمساكاً ونشلاً. لا يكفي أن نحصر تماس جسمين فزيائيين، في الملامسة، مهما كان دقيقاً، كي ينبثق منهما لحمان؛ سنظل في العالم كما لو كنا في منطقة حدودية غير محتملة بين ما يملكه وما لم يعد يملكه. حتى لو كان اللحم وحده يلمس جسماً (في حين أن لا جسم يلمس جسماً آخر)، لهذا بالضبط لا يلمس لحم

أبداً لحماً آخر، مادام ينمحي ذاك فوراً ويتلاشى أمام هذا، لا يقاومه بالقدر الكافي كي يسمح له بالتأثير، أي الشعور بالإحساس بالغير يشعر بذاته، ما وراء المكان. هل نود حتماً الحديث عن المداعبة، إذا كنا نود تحريرها من كل ملامسة، من أجل أن نقصي منها كل مكانية دنيوية، والتفكير فيها انطلاقاً مما يجعلها ممكنةً، أي عدم التمييز بين الإحساس والشعور بلحمي الذي يشعر ليس الإحساس النظير فقط، بل الشعور بلحم الغير ذاته. وحيث إن هذا الشعور لم يعد ينتمي إلى العالم، بل يخرجني منه، فإن لحمي الخاص لم يعد يلمس شيئاً لأن لحم الغير لا يمثل شيئاً ما؛ إنه لا يشعر بهذا اللحم الآخر كمقاومة متماسة لشيء ما، بل يكتشفه باعتباره، عكس ذلك، ما لا يقاومه، ومن ثم يمكنه أن يمتد ويتزايد فيه. وعليه فإن المداعبة لن تلمس أبداً ولن تصل أبداً إلى ملامسة أي شيء (مثلما نصل إلى ملامسة عدو) لأن لحم الغير لا يسمح بالشعور به إلا باعتباره الانسحاب غير المدرك لما لا يريد المقاومة، أي لما لا يعرض ذاته إلا عبر التحرير الذي يخص به تزايد لحمي الخاص. يعمق تزايده، أو بمعنى مماثل (يكافئه وخصوصاً يجيب عنه)، سلبيته بسبب تزايد اللحم الآخر. لم يعد الأمر يتعلق باللمس أو بأي حاسة أخرى، بل بتجسيد مترسخ، لأني أرى عندما أحس، كما أحس النظرة والسمع أيضاً، بل حتى الذوق.

هكذا يتحقق قرار التصرف **كما لو** كنت سباقاً للحب، الذي لازال مجرداً، وتلقى دلالة الغير من «هيت لك!» المشترك للقسم، خلال الإغلام الوحيد لكل لحم بواسطة الآخر. يحول اللحم الذي أصبح من الآن فصاعداً مُغلَّماً تماماً، بغض النظر عن ما يستطيعه وحتى ما لا يستطيعه، العاشق إلى مَعْطِي، أي ذلك الذي يتلقى نفسه مما يتلقاه ويعطي ما ليس لديه.

24- الاغلام إلى حد الوجه

من الآن فصاعداً سيمنحني الغير ما ليس لديه، أي لحمي، وأعطيه ما ليس لديّ، أي لحمه. يعتريني لحمي الخاص جداً (يجعلني أصير أنا التي كنت أجهلها قبله) ويتزايد بمقدار ما يثيره لحم الغير. يكتشف كل واحد المودع الأكثر حميمية للآخر. يقصي هذا اللاتطابق، حيث لا أعرف ما أمتلك إلا ما يأتيني من الخارج، ناهياً كل نقد ساذج (ميتافيزيقي) للاتطابق فكرتي عن الغير؛ لأن هذا اللاتطابق الشهواني، بعيداً عن أن يستلبني، يُمكِّنني وحده من النفوذ إلى نفسي، ولا تعارض السلبية نشاط لحمي أكثر إلا في نشاط الغير: لا يحيا اللحم إلا من خلطهما. ماعدا إذا أوّلنا لحمينا كجسمين صلبين وفكرينا كتمثلين متجاورين، فإنه يبدو بديهياً أني لا أصير أنا نفسي عندما أنشغل بامتلاك امتداد أكبر، ومن ثم أجسام أكثر حولي، بل عندما أصير لحمي، عبر إغلامي من قبل لحم الغير، وبالتالي عبر عدم امتلاكي لنفسي، بل السماح بسلبي ما أملك. لا يمكن أن نملك سوى جسم (جسمه، أو جسم آخر مجاور، لا يهم؟) والامتلاك يمنع الوصول إلى اللحم. لا لحم يُمتلك، خصوصاً بواسطة فكرة مطابقة؛ أولاً لأن لا لحم يستطيع أن يرى نفسه أبداً، ثم لأنه يشعر بذاته تحديداً باعتباره لاتطابقاً، لاتطابق التزايد الناجح.

هكذا يظهر الغير فعلاً في مرتبة الظاهرة الأصيلة، لكن وفق ظاهرية لحمه، ليس بشكل مباشر (كشيء أو موضوع)، بل بشكل غير مباشر، أو بالأحرى بلا واسطة، باعتباره ذلك الذي يُمظهرني باعتباري لحمي. هكذا لا تعود صعوبة ظاهرة الغير إلى ابتعادها، أو إلى فقرها، أو إلى تعاليها المفترضة؛ بل على العكس تعود إلى محايثتها المطلقة: يظهر الغير بالمقدار عينه الذي يمنحني لحمي الخاص، الذي يظهر

كشاشة ينعكس عليها لحمه؛ يتم تمظهره الخاص خلال اتخاذه اللحم، والعكس بالعكس إن حيازتي للحم تمكن من إظهار هالته. يصير كل منا ظاهرة الآخر عندما يصير كل واحد منا لحم من خلال الآخر. لا تتجاوز هذه المبادلة القسم، بل تتوقف عليه وتحققه؛ تتوقف عليه لأنه من دون القسم لن يستطيع الغير وأنا أن نتحمل عقلانياً تزايد لحمينا اللذين يظهر كل واحد منهما ليس في ذاته، بل في الآخر وفقط فيه؛ ويحققه لأنه من دون هذا الإغلام المشترك، سيظل القسم المشترك إنجازاً لغوياً مجرداً لا يتمظهر في أي مكان ولا يفرِّدني أكثر من أي شخص آخر (الفصل 23). ولا يمكن فهم الإغلام كواقعة أكثر من القسم: لا يتعلق الأمر بشيء أو بمشهد مرئي، بمعنى أدق لا يوجد شيء شهواني للرؤية، فما يرى يتحول فوراً إلى موضوع تافه أو بذيء؛ لكي يظل المشهد شهوانياً يجب أن لا نراه، بل أن يثيرنا، أي أن ننخرط فيه طوعاً أو كرهاً، وأن نستسلم له، ومن ثم نسمح بأن نتحول فيه إلى لحم. ولا يتعلق الأمر كذلك بواقعة لأننا لا نستطيع أبداً أن نموضع إغلام اللحم؛ لأن الإغلام، بتعبير دقيق، لا يقدم سوى مؤشرات عن نفسه؛ سواء كان علينا أن نعتقد فيها أم لا، بمقدورنا دائماً أن نغشّ عبر التظاهر بأننا نشعر بما لا نشعر به، بل (بسهولة أقل) أننا لا نشعر بما نشعر به حقاً. لا يتعلق الأمر بواقعة، بل بمحاكمة لإنجاز، وباستعداد لفعل شبيه في ذلك بالاختزال الظاهراتي، الذي يضاعفه بالأحرى الاختزال الغرامي ويلغيه.

وعليه تنتج على الأقل ثلاث خصائص سلبية: **أولاً**، كل تقابل ساكن بين النشاط والسلبية يصبح باطلاً، أي أنني أنشط في الوقت نفسه الذي أقر بأني متأثر، وأسمح بأن أتأثر خصوصاً عندما أستسلم لرغبتي؛ يؤثر فيّ الغير في الوقت ذاته الذي يسمح لي بتجربة سلبيتي.

حتى لو أمكننا القول إن السلبية تُنشَّط وأن النشاط يتراخى، فإن هذين المصطلحين يفقدان بحق كل ملاءمة، ما أن نعلم أن اللحم يشعر بذاته عندما يشعر أن لا شيء أمامه يقاومه وأنه يُثار بالهجر الذي يشعر به أقل مما يثار بامتداده الخاص بلا قيد. لا أحد يمتلك في حالة الإغلام، وإن بدا ذلك غريباً، شخصاً آخر، أو يجد نفسه مملوكاً لأن لا لحم باعتباره كذلك يهيمن أو يجد نفسه مُهيمَناً عليه، لا يقود ولا يتبع.

ثانياً، لا تقبل عملية الإغلام المقاطعة أو الحد مادامت تهدف إلى أن كل شيء يتحول إلى لحم في ذاتي كما في الغير، وأن لا أحد منا يستجيب لظاهرية الأجسام أو العالم. لا تكمن اللذة (بل إنها، كما رأينا سلفاً، لا تكمن بتاتاً) سوى في تجريبي لحيازة اللحم. لن نستطيع بذلك أن نفضل أي معنى خاص باعتباره أحسن فاعل للإغلام: الكل يشارك فيه بطريقة أو أخرى واندماجها وحده يمكّن من تصور ما تصطلح عليه الفلسفة بالحس المشترك؛ إذا لزم أن نميز أحدها سنستنكر عدم ملاءمة الرؤية التي تنزع حتماً إلى الموضعة؛ وبالتالي لن نستطيع كذلك تفضيل أعضاء معينة دون أخرى: لا توجد أعضاء شهوانية، بل أعضاء جنسية فقط؛ أولاً لأن هذه الأعضاء تعود إلى الجسم المادي وليس إلى اللحم؛ ثم لأن هذه الأعضاء لا تعمل سوى الجنسية التي لا تنطبق سوى جزئياً على الإغلام؛ وأخيراً لأن الأمر يتعلق حقاً بالأعضاء التناسلية التي ليس لها علاقة هنا (الفصل 39)، على هذا النحو، بظاهرة الغير. لا نقاش في كون هذه الأعضاء تؤدي دوراً مميزاً في عملية الإغلام، لكن ذلك لا يبرهن على أي شيء؛ إنها لا تحدث لوحدها الإغلام الذي ينجو تماماً من عجزها أو حتى من استعمالها (الفصل 35)؛ وبالمقابل يتوقف إعمالها في الغالب على الإغلام. يمكن أن نتساءل إن كان جسدي برمته منسولاً،

لكننا لا نستطيع أن نشك في أن لحمي برمته يستطيع أن يتأغلم، ومن ثم يجب عليه ذلك. **ثالثاً**، خلافاً لما تكرر التجارة دون ملل، ليس للإغلام الذاتي أي معنى، أو أدنى فعلية، ليس أكثر من الإثارة الذاتية: يجب على الغير دائماً، ولو من خلال الاستيهام والمخيلة، أن يمنحني لحمي الخاص الذي ليس لديه، وأن لا أستطيع، أنا الذي أصيره، أن أمنح نفسي رغم ذلك. أتأثر بلا استثناء، في لحمي الخاص من قبل الغير: يتعلق الأمر بتمييز الدرجات فقط وفق ما إذا كنت أتخيله في حضوره الحقيقي أم لا، وإن كنت أعرفه أم لا، وإن كان يعرفني أم لا... إلخ. لكن في جميع الحالات، يظل الغائب دائماً حاضراً، بغيرية يتعذر اختزالها وضرورية، حتى عندما تظل مستوهمةً فقط.

وبذلك يتعلق الأمر بمحاكمة بلا نهاية أو حد معين. لا يتوقف اللحم عن اكتساح الجسد، وإذا كان لا شيء مني يجب أن لا يظل خارج اللحم، فإن لحمي يجب أن يستعيد لحسابه كل ما يسنده إليه العالم والمرآة باعتباره جسدي الخاص؛ يجب أن أحوز كلياً اللحم لأسترجع ملكيتي لذاتي. إن أول مرحلة من الإغلام المتحقق، الذي ينسخ هذا الجسد، وحيث يزعم المكان احتوائي، وحيث يستطيع العالم أن يغتمني في لحم ما، ويسمح لي بأن أصير أنا نفسي بلا مقاومة؛ باختصار شديد، يستبدل بجسدي الذي أحوز (باعتباره مقاماً معيناً أو ثانوياً، يكاد يكون رغماً عني) لحمي، وحيث أتمتع (وأعاني) شخصياً؛ يزيد من تقدمي باعتباري عاشقاً للاختزال الغرامي. بيد أن هذه المرحلة الأولى تنتج، كما سلف الذكر، عن الثانية، حقاً أكثر أصالة: إن إغلامي (اتخاذي للحم) يأتيني من الغير الذي يستطيع وحده أن يمنحني هذا اللحم بالذات؛ وعليه يجب أن نتمكن كذلك من تدوين لحم الغير في لحمي الخاص الذي يمنحني إياه فوراً ويظهر

فيه بشكل غير مباشر. منذ الآن، سينكشف إغلامي بدعم من لحم الغير الذي يمنحه ظاهرته الوحيدة الممكنة. ومادمت مضطراً لأورِّي الغير في لحمي، الذي لا يظهر في أي مكان آخر، يجب عليّ، عبر استسلامي للاغتلام، أن أُغلِمه أيضاً بإخلاص هو أيضاً بلا استثناء أو فضلة. لا يقبل هذا الإجراء الشهواني المتبادل أي حدود أو شروط لأنه وحده يضمن لنا ظاهريتنا كعشاق. وهو ما يلزم عنه أن الغير يصير بالنسبة إلي لحماً بلا تقييد أو استثناء، تماماً كما أصيره بالنسبة إليه. لا يشعر لحمي بجزء من الغير بل بمجموعه والعكس بالعكس؛ لا شيء منه أو مني يجب أن يظل على الهامش. يفترض أن يلخِّص الإغلام الكل بشكل نموذجي في موجة تغمر وترفع كل لحم بشكل متواطئ. يتحقق الإغلام بلا فضلة في كل مكان بالمعنى نفسه (الفصل 42).

نستنتج مما سلف الدقة المذهلة للاستعمال، وإن كان في التناول الأول المُدنِّس والنجس، لكلمة «ضاجع». نقصد بذلك، بشكل مبتذل، تملك الجسد الآخر (الخطف، المضاجعة)، لكن للدلالة على هذا التزاوج (الدرجة الصفر في الغالب من الإغلام) نستعمل لفظاً، اسماً وفعلاً لا ينفكان، يتعلق أولاً بفعل الفم، المفتوح للمس لحم آخر، أي ليمنح الغير لحمه. عندئذ يحقق المعنى المبتذل في الواقع في الوضعية الظاهراتية تماماً، حيث لا ينحصر لحمي في فمي، أو لحم الغير في فمه، بل حينما نتشافه نحرك موجة تجوب جسدينا كي تدونهما برمتهما في لحمين، بلا فضلة؛ يشرع الفم في العملية لأنه مفتوح من قبل، بلا تمييز بين الخارج والداخل، يعرض نفسه دفعة واحدة كلحم؛ يسبق إلى تجسيد عدم الاختلاف بين كونه يلمس أو يُلمَس، يحِس أو كونه يشعر (يُشعَر) بأنه يشعر (يُشعَر). لكن إذا لم يقاومه شيء (وتحديداً اللحم الذي يشرع في إعطائه للغير يحدد باعتباره ما لا يُقاوِم)، ومن ثم لأن لا شيء يقاومه، فإن قبلتي فوق فمه

(حيث يعطي كل واحد اللحم للآخر بلا تمييز) تدشّن حيازة اللحم اللانهائي. لم يعد يتعلق الأمر سوى بامتداد القبلة إلى ما وراء الفم المُقبِّل والمقبَّل، كي يحوز كل شيء من الغير ومني لحماً. يتعلق الأمر بأَغْلَمَة كل شيء، بما في ذلك ما كان يبدو في نظر الطب والتأمل، الأقل عرضة أن يصير لي، لحمي، أي الأعضاء الجنسية. لأنها يفترض أن تظل بحق غريبة تماماً عن الإغلام: إنها تعود إلى الجسد وليس إلى اللحم؛ إنها تعمل من أجل النوع من دوني، بل ضدي؛ ولا تتوافر حتى على واقع مستقل، بل تستعير مسلك وظائف أخرى أكثر حيوانية؛ وخصوصاً تظل بلا تأثر بأدنى مثيرات الرغبة. بيد أن حيازة اللحم تبلغها، فتخلص إلى اكتساحها مثل تعرية إغلامية؛ يجب أن نستغرب، بعيداً عن كون الأعضاء الجنسية تسبب عملية المضاجعة، أن القبلة يمكن تبلغها، بل أن تجعلها هي كذلك لحماً. تقبل المضاجعة أيضاً، تضاجع بقبلة من فمها، أي أن الإيلاج يتلقى (على الأقل أحياناً القليل من) اللحم ويمنحه. لا يستند تواطؤ الكلمة «ضاجع» على مجاز مرسل: يكشف عن مسخ حقيقي. يعلل هذا التواطؤ بشكل استعادي الاستعمال (الذي ذكرناه سالفاً في الفصل 16) لـ «ممارسة الحب» لنسمي تقدم العاشق (الفصل 18)، الذي كان يرسخ السؤال «هل أنا محبوب - من الخارج؟» عبر السؤال «هل يمكنني أن أكون سباقاً للحب؟»: كان الأمر يتعلق فعلًا بالاختزال الغرامي الذي صار مسنداً منذ الآن إلى حيازة اللحم باعتباره تمظهر الغير عبر الظاهرة الوحيدة الممكنة، لقد صار لحمي على هذا النحو بواسطة الإغلام. وحيث إن عبارات أخرى مثل «ممارسة الحب» و«المضاجعة» تشهد، دون أن تدرك ذلك حقاً، على الوجوب الظاهراتي للتواطؤ الغرامي لحيازة اللحم، كشرط لتحققه بلا استثناء. كل ما فينا يمكن أن يتحمس في لحمه من أجل أن يخلق كل واحد ظاهرة لحم الآخر، أي الغير.

تثير هذه النتيجة مع ذلك صعوبة جديدة. إذا كان لحمي الخاص، المتأغلم من قبل الغير الذي يعطيني إياه، يُبرز فيه الظاهرة الوحيدة، هل يُظهِر (يظهر) الغير فعلاً فيه (باعتباره) وجهاً في هذا اللحم الذي يخصني؟ الأخطر من ذلك: هل يحافظ الوجه على امتيازه الظاهراتي لمحتوى الفكر اللانهائي ماوراء كل صور فكري؟ يجب أن نجيب عن السؤال الأول بأنه عندما يتأغلم الغير (يظهر) يُظهِر بالتأكيد أكثر (باعتباره) وجهاً مادام يتلقى مني لحمه بهالة، أو بالأحرى يتلقى مني هالة تضيء في لحمه أولاً الوجه: لم يسبق له أبداً أن ضحك بقدر ما يتمتع الآن، أي في لحمه الذي يظهر إلى أقصى حد، لكن هذا بالذات يقود إلى السؤال الحقيقي: يستمد الوجه نسلم بهذا المكتسب النهائي - امتيازه من كونه يضع الأمر: «لن تقتل!»؛ يُظهِر هذا الأمر عبر تشريعه بصمت لكن على وجه الوجوب، كواجب أخلاقي يضع الغير في تنزيه مطلق؛ غريب عن العالم، آخر بالنسبة إليّ، له الحق فيّ عبر القصدية التي يفرض عليّ؛ يظهر الغير بالفعل مباشرةً كوجه إيقوني (بلا واجهة للرؤية) يتفرسني عن بعد. عندئذ، إذا اجتاحت الموجة الإغلامية، كما وصفنا ذلك تواً، ليس لحمه فقط، بل بلغت وجهه، بمقدار ما تكتسحه هذه الهيئة، لا يختفي الغير على هذا النحو، أي باعتباره ظاهرة أخلاقية لـ «لن تقتل!»؟ ألا تسير موجة الإغلام التي تُغرِق الوجه إلى ما وراء الغير أيضاً؟

يجب أن نعترف أن امتياز الوجه، إذا افترضنا أنه يستمر، لم يعد يتوقف هنا على المسافة، أو على علو أخلاقي؛ إن وجه الغير هنا، إذا أراد أو أمكنه فعلاً أن يتحدث معي، فإنه لن يقول لي بالتأكيد: «لن تقتل!»؛ ليس لأن الغير ليس لديه أدنى شك في هذا الأمر فقط، وليس لأنه يقول لي فقط، بحسرات وبكلمات: «هيت لك، تعال!» (الفصل

28)، لكن، على وجه الخصوص، لأنه بمعيتي قد تركنا العام، حتى العام الأخلاقي، كي نجهد أنفسنا على الخصوصية، أي خصوصيتي وخصوصيته، مادام يتعلق الأمر بي وبك، وليس يقيناً بقرين مِفْضال بشكل كلي. في وضعية الإغلام المتبادل حيث يمنح كل واحد للآخر اللحم الذي ليس لديه، لا يهدف كل واحد سوى إلى التفرد عبر تفريد الغير، وبذلك يخترق ويخرق تحديداً العام؛ أو على الأقل يحاول ذلك. لا يهم في الحقيقة أن نموضع الوجه المُأَغْلم (وجهه، وجهي) ما وراء أو أقل من الوجه الأخلاقي، شريطة أن نعترف أن العام هنا ليس له أي حق، وليس له الكلمة الأخيرة. وهو ما يؤكد استحالة المبادلة هنا: لا أستطيع أن أستبدل غير آخر بهذا، أو أستبدل خصوصاً نفسي به. لا يستطيع لحمي كذلك أن يستبدل نفسه بلحمه أو العكس بالعكس، مادام يشعر بذاته فيه عندما يشعر به، أي أن الأمر يتعلق بذلك فقط. تفقد الأخلاق في العام امتيازها: لا يتعلق الأمر بالتخلي عن أولويتي في الاعتراف بها للغير أو تحميله واجباتي؛ بل يتعلق الأمر بالحفاظ على تقدمي عليه من أجل أن أسلمه الأسلحة عبر تسليمه لحمه الذي ليس لديّ وعبر تلقيّ لحمي منه الذي يمنحني إياه دون أن يكون لديه؛ ليس علينا سوى أن نتعاطى لبعضنا بعضاً ونمنح لأنفسنا تبادلياً مقام المَعْطِي، أي مقام ذلك الذي يتلقى ذاته (لحمه) مما يتلقاه (لحم الغير).

وعليه إذا أُسقِط العام الأخلاقي، فإن تنزيه الغير، بعيداً عن المتوقع، تكون متهمة أكثر من أي وقت مضى. ما الذي يقوله لي (أياً كانت الطريقة التي يحدثني بها) في الواقع وجه الغير عندما تغمره موجة الإغلام؟ يقول لي إن حيازة اللحم تختصر الآن جسده القديم برمته، وأنه لا شيء فيه يقاوم لحمه، وبذلك فإنه لم يعد البتة يقاومني

أيضاً؛ في هذه اللحظة يشهد على التحقق التام للحمه، وبهذا المعنى ينضم كل لحمه إلى وجهه في الهالة نفسها. أو إذا أردنا يصير لحمه، بعيداً عن كون وجهه يغرق في اللحم، برمته وجهاً مثل «جسد بهي» يختصر في هالة واحدة تلك بالذات الخاصة بوجهه. عندما نشاهد لحم نفساء شابة تحمل مولودها الجديد بين ذراعيها، يعلو لحم إلى حد وجهها حيث تتجسد بلا تمييز المعاناة التي تختفي واللذة الملتهبة والفرحة المنعكسة عليه. عندما نشاهد المنبعث (وليس دائماً جثة المصلوب فقط) في رافدة مدبح إيسينهايم (Issenheim) صاحب الوجه الشاحب كما لو كان مختفياً، باستثناء العينين، في الهالة التي تكتسح لحمه، يصير عندئذ حياً بشكل نهائي، لا يُقاوَم لأنه عُلِّم أن لا يُقاوِم، حتى الموت الفضيع. يختصر الوجه الإغلامي كل لحمه أيضاً؛ في نظرته أرى - إذا كنت أرى شيئاً ما - الموجة التي لا تقهر للحمه الذي ينبثق فيه، ويعطيه لنفسه لأول مرة. أرى فيه إذاً لحمه باعتباره يُحس بذاته ويشعر بها، ومن ثم باعتباره متفرداً تماماً، معطىً لنفسه، باختصار، باعتباره بعيد المنال تماماً عن لحمي. أرى فيه التنزيه المتحقق للغير والذي يختلف به إلى الأبد ومنذ القديم عنّي، أي لحمه في هالة. إذا كان لازال ينظر إليّ، فإنه يُفهِمُني بأنه يتلقى، في هذه اللحظة بالذات، تميزه عني تحديداً لأنه يهتز تحت تأثير لحمه الذي أمنحه إياه لأني لا أشعر به وأستطيع بذلك أن أتركه له. وفي المقابل، يرى في نظرتي أني أصبحت أخيراً لحمي، بمسافة لا تختصر عن لحمه. إننا نتقارب، لكن في مسافة لحمينا. يتلاقيان عبر الاختزال الغرامي نفسه، في ظاهرة الحب نفسها، أي يظهر كل واحد في الآخر دون أن يختلطا.

إن تلاقي لحمينا في نظرتينا المعلقتين يجعل روحنا المشتركة أخيراً جلية، على الأقل بالنسبة إلينا نحن العاشقان.

25- الاستمتاع

نلاقي، نحن العشاق، لحمينا الخاصين والمحترمين، من دون خلط أو اختلاط، مادامًا يظلان بالأحرى ممتنعي الاختزال بحيث ينبثقان من إحساسهما الخاصين وأن كل واحد يمنح نفسه ما ليس لديه. من دون انفصال أو انقسام مع ذلك مادامًا يشعران بالتحقق الغرامي نفسه، ومادام كل منهما يرى في الوجه البهي الآخر الشعور بالإحساس الذاتي نفسه. تصير نظرتا اللحم منذ الآن من الحركة المحايثة والمفارِقة لبعضهما بعضاً. ينتصب الغير، عندما يظهر أكثر حميمية من ذاتي إلى نفسي، بشكل أكثر علواً من أي وقت مضى. يظل الاتحاد غير المباشر (بين لحمين ممتنعي الاختزال) مباشراً (في ملتقى وحيد حيث يتلقى كل منهما نفسه من الآخر).

هكذا أستطيع بحق أن أستنتج أنني أستمتع بالغير بدل أن أستعمله فقط لأني لا أستطيع، بتعبير أدق، أن أستعمل سوى الشيء ولصالحي، في حين أنني هنا ألتحم بالغير من أجله، لكون لحمه لم يعد ينتمي إلى عالم الأشياء. ألتحم به من أجله ما دمت ألتصق به كي أعطيه لحمه؛ لحمه في الواقع مادمت لا أحوزه؛ ولا أملكه لأنني في الحقيقة لن يكون لي أي لحم، إذا لم يعطيني إياه. ألتحم بلحمه من أجله كي يتلقاه، ومن ثم أستمتع به؛ بعبارة أخرى لا أستمتع بلذتي، بل بلذته، وإذا عرض أن استمتعت أيضاً (وهو ما لا يحدث تلقائياً)، فإن هذه اللذة ستتدفق من لذته فقط مثل ارتداد أمواجه؛ لو كنت أستمتع من دون استمتاعه، لن أستمتع ببساطة، بل سأقتصر على استعماله من جديد. لا يمكن التفريق والتشنج من تلقاء نفسهما من التمتع، حتى إن كانا يصاحبان عرضاً اللذة. نحتاج بالضرورة إلى أكثر من اللذة، حتى إن كانت مضاعفة وعنيفة، كي نستمتع؛ نحتاج إلى تلاقي

اللحمين. وبذلك تتلاشى العديد من الأسئلة المصاغة بشكل خاطئ: هل يلغي «الاتحاد» «عدم تواصل أنواع الوعي»، وهل يناقض حب الذات حب الغير، وهل يجعل التمتع المرء «أنانياً» أو لامبالياً... إلخ (الفصل 42)؟ بمقدوري من الآن فصاعداً أن أنسى كل هذه التقابلات المصطنعة التي ترجع في الواقع إلى عدد من الفرضيات الاعتباطية التي أنشأتها في التأملات الأولى عندما كان يتوجب تحديداً بلوغ الاختزال الغرامي. تشهد هذه المتزايلات منذ الآن على أن سؤال الحب لم يتم تناوله بعد بشكل صحيح، ولم يتم وصفه؛ لم يتم ذلك إلا في اللحظة التي اعترفنا بالضرورة الظاهراتية للاختزال الجذري للمعطى، أي للاختزال الغرامي من الـ **أنا** إلى العاشق، ثم إلى السبق وأخيراً إلى اللحم ذي هالة.

الأساسي أن الاختزال الغرامي تحقق تواً؛ لقد بلغ العاشق في محايثته الأخيرة، وعلّق القصدية المُوَضعنة والأنطولوجية على حد سواء، بل حتى القصدية التي يفترض أنها اندفاعية (التي لاتزال تنتمي إلى العالم) من أجل اكتشاف الحقل الخالص للحم المتأغلم الذي يشعر بذاته في لحم الغير. لكن إذا لم يكن يتبقى الآن شيء - إضافة إلى أدنى شيء - فماذا يتبقى لي؟ بتعبير أدق: أين يجب أن أتموضع؟ أقف هناك حيث أتلقى نفسي كلحم، في لحم الغير الذي يعفيني لوحده أكثر من العالم وأفضل من العالم. أسكن في هذا اللحم، أتخذ فيه جذوراً وأصير عاشقاً. لا شيء يقاومني فيه ولا شيء ينقصني فيه. إن التأمين الذي كنت أبحث عنه عندما كنت أتيه في التساؤل: «هل أنا محبوب - من الخارج؟» أبلغه من الآن فصاعداً في اللحم الذي يُعطى لي، والذي يمنحني لنفسي. هكذا يصير ممكناً، بل ضرورياً معاودة وصف العالم، الذي لازال موسوماً بالسلبية، تحت شمس

الغرور (الفصلان 5-6)، لكن بشكل إيجابي هذه المرة وفقاً للاختزال الغرامي المتحقق وانطلاقاً من تلاقي اللحوم.

أين نوجد؟ في أي مكان تتحقق ظاهرة الحب؟ بل هل يتعلق الأمر فعلاً بمكان؟ بالتأكيد لا: لم أعد أعتبر نفسي هنا جسماً مادياً يتواجد بين أجسام مادية أخرى، ضمن التساوق نفسه (الفصل 5). والحال أنه من دون هذا التنظيم لجسم مادي يفترض أن جسمي مع أجسام مادية أخرى، لا يستطيع أي مكان متجانس (واقعي أو صوري) أن يتحدد؛ الواقع أنه يجب أن يتمكن من التموقع بين أجسام مادية أخرى ليستعمل إحداثيات الاغتلام (المحورين الأفقي والعمودي، خطي الطول والعرض، نظام تحديد المواقع أو غاليليو... إلخ). لا تظل الأبعاد الثلاثة للمكان الطبيعي (الطول، والعرض، والعمق) صحيحة إلا بالنسبة إلى ما ينتمي إلى الطبيعة، وبالتالي إلى العالم، باعتباره موضوعاً أو مجرد كائن، متموقع بين آخر، قابل للمقارنة ضمن نظام منسجم. لكنني أصبحت منذ الآن أشعر بذاتي، عبر الاختزال الغرامي، كلحم خالص؛ مما يعني أنني لم أعد أشعر بذاتي عبر مقاومات المواضيع التي تقلص حولي مكاناً معطىً وتوجهني قسراً في المكان الكوني. باعتباري لحماً، لا أشعر سوى بنفسي، ومن ثم أوجّه نفسي انطلاقاً من ذاتي، دون أي معلم آخر سوى لحمي عينه. أو بالأحرى العكس: لا أوجّه نفسي، على العكس من ذلك، بالنسبة إلى نفسي أكثر مما أوجهها في مكان محايد (كلاهما يتلاءمان تماماً كذلك)؛ ذلك أني لا أملك لحمي، بل أتلقاه من الغير الذي يمنحني إلى نفسي في الوقت نفسه الذي يعطيني إياه؛ وباعتباري عاشقاً (أي معطى لمعطى آخر)، أتلقى نفسي من لحم الغير، فأتموقع بذلك انطلاقاً من النقطة المحورية حيث أتلقى نفسي؛ وباعتباري لحماً

مُتَلَقىً لم أعد أدرك موقعي إلا عبر لحم الغير. عندما يمارس العاشق الحب (بجميع معاني التعبير مادام في الحقيقة ليس له سوى معنى واحد)، يجد نفسه (بعبارة أدق: يتوقف عن التيه، يجد نفسه) أمام نظرة الغير المتأغلمة في لحمه بالذات. يحافظ مكاني كعاشق، أو بالأحرى ما يقوم مقامه في الاختزال الغرامي، أي الوسط الغرامي، على أبعاد ومن ثم العديد من الإحداثيات؛ أدرك موضعي في الأسفل والأعلى والأمام والوراء واليمين والشمال، غير أني لا أدرك موقعي وفقاً لمكان موضوعي، أو امتداداً قابلاً للفهم أو فتحة اجتماعية، باختصار في المحايد؛ من الآن فصاعداً لن تتحدد تحت وفوق وأمام ووراء ويمين وشمال إلا بالاعتماد على لحم الغير. إني أتموقع في هذا اللحم (ألجه ويلجني)، وعليه أدرك انطلاقاً منه أين أنا، إن كنت أمامه أم وراءه، على يمينه أم يساره، تحته أم فوقه. وحده هذا اللحم يبت في وضعيتي لأنه يحدد وسطي الوحيد، أي الغرامي. وحيث إن لحم الغير يتوقف عن التنقل بالنسبة إلى شبح المكان الموضوعي الذي يختفي فعلاً بالنسبة إلينا (لم نعد نراه أو نحسه)، وحيث يظل نقطة مرجع غرامية ثابتة، فإن وضعيتي في الوسط الغرامي لا تتوقف سوى على وضعيتي النسبية بالنسبة إلى هذا اللحم المرجع؛ لا أوجد فوق أو تحت العالم الفزيائي، أو شمال أو جنوب العالم الجغرافي، ولست في مدخل أو عمق العالم العقاري، بل أوجد فوق أو تحت هذا اللحم بعيداً أم قريباً منه، فيه أو خارجه. إنه يخدمني كموضع وإحداثيات وجهات أصلية، أو بالأحرى يعفيني منها. وهو ما يؤكد التواطؤ، السالف الذكر، لـ «المضاجعة»، إذ لا يتعلق الأمر بهذا الجزء أو ذاك من الجسم الفزيائي لأن الأمر لم يعد يتعلق بالمكان، بل بالوسط الغرامي؛ وحيث إنه لا يتحدد إلا بالنسبة إلى لحم الغير، فإن كل ما يرجع إليه لا يصير جزءاً من اللحم (الذي ليس لديه)، بل

هذا اللحم عينه؛ أتعامل معه برمته بالطريقة نفسها، أي أستطيع ويجب أن أضاجعه. إني أتموقع بالضبط هنا وهناك حيث تسير قبلتي.

متى نجد أنفسنا؟ في أي زمن تتحقق ظاهرة الحب؟ وهل فعلاً يتعلق الأمر بالزمن؟ بالتأكيد لا، مادمت لم أعد في زمن العالم حيث ما يمر (يحدث) لا يدوم، بل في زمن الاختزال الغرامي حيث المستقبل، كما سلف الذكر، يعاد تعريفه باعتباره زمن انتظار الخارج حيث لا شيء يمر (يحدث)، والحاضر باعتباره الزمن الذي يمر (يحدث) فيه الخارج ويخلق حاضر مروره، وأخيراً الماضي باعتباره الزمن الذي تجاوز فيه الخارج لحظة الحاضر (الفصل 6). لنتناول مجدداً هذه التنظيمات الثلاثة للزمانية المختصرة بهذه الشاكلة. يكمن مستقبل الاختزال الغرامي في انتظار الخارج حيث لا يمر (يحدث) شيء. الحقيقة أني أنتظر، في تلاقي اللحمين، أن يمنحني لحم الغير لحمي؛ يحدث لي لحمي خصوصاً عندما يتلقى اللحم الذي يعطيني إياه نفسه من لحمي مادام كل لحم يشعر بشعوره (بذاته) بمقدار ما يرفع اللحم الآخر كل مقاومة لتزايد الأولى، والعكس بالعكس. غير أن الانتظار لا ينتظر شيئا (لا موضوعاً ولا كائناً) سوى تحققه الخاص، مادام الإغلام يتم في المحايثة الخالصة لعملية بلا حد خارجي أو تخم مفارق. وعليه يستطيع الانتظار الذي لا ينتظر سوى تزايده أن يستمر طالما حرّر الرفع المتبادل للمقاومة اللحم الخاص بكليهما؛ وليس على عدم مقاومة لحم لآخر بحق أن تتوقف بعد أجل موضوعي ومحسوب؛ يمكنه أن يتزايد، وبالتالي أن يستمر طالما استطاع كل لحم أن لا يقاوم الآخر ولم يتوقف الآخر عن التقدم في عدم المقاومة، والعكس بالعكس. وحيث إن كل لحم يستوفي هاتين الوظيفتين، وجب الإقرار بأن الانتظار يستمر طالما

استطاع كل لحم ولم يستطع أن يقاوم الآخر، وأن يتقدم فيه كي يتزايد بمقداره؛ إن هذا التقدم والتراجع لا يتناقضان إلا إذا عدنا إلى الموقف الطبيعي (بالنظر إلى الميتافيزيقا) حيث التقتير يقابل الوفرة؛ لكن في الاختزال الغرامي الجذري، حيث تعين اللذة التقتير والوفرة، لا يتناقض فقط التقدم والتراجع لكل لحم يتلقى نفسه من الآخر، بل يقويان بعضهما بعضاً ويطالبان بعضهما بعضاً ويهيجان بعضهما بعضاً. يتلقى كل لحم الآخر (ينسحب بلا مقاومة) لاسيما أنه يتلقى نفسه (يتقدم بلا مقاومة). ينتظر تقدم وتراجع اللحم تقدم وتراجع الآخر أطول مدة يستطيع أن يشعر بأنه يشعر (بذاته). أي أطول مدة لا يحدث فيها شيء، أي تستمر العملية عندما تتزايد، وتتصلب عبر التزايد، باختصار تظل عملية. يفترض أن لا يتحقق هذا التزايد إذا لم يحدد التناهي لحمي؛ إن ما نسميه، بلا دقة أو ملاءمة، الرغبة وتصاعدها يطابق، أكثر من أي حدث في العالم، التعريف التقليدي للتغير، أي فعل بلا حد أو نهاية، باختصار إنه تحقق فعل باعتباره يظل بلا تحقق. لكي يتأغلم لحمينا بعمق يجب أن لا يتوقفا عن تبادل تقدمهما وتراجعهما، وعن الحفاظ عليهما وعن تهيجهما المتبادلة. هكذا يمتد مستقبل ظاهرة الحب، بلا نهاية. لا تتوقع عملية إغلام اللحم إلى حد الوجه، في حد ذاتها، أي حد. يظهر، وفقاً للمستقبل الغرامي، سؤال بلا معنى، ذلك الذي يتساءل: «متى سيكون كافياً؟»؛ لأن المقدار الكافي في الحب يجب أن يتجاوز كل مقياس: إذا لم يكن كثيراً، فإنه لا يكون كافياً. في المستقبل الإغلامي، «هيت لك!» تقال «تعال أنت!».

أما فيما يخص حاضر الاختزال الغرامي فإنه يُفهم باعتباره الزمان الذي يمر (يحدث) فيه الخارج ويُشكل حاضر مروره. لكن

كيف يستطيع المرور، الذي يختفي بالضرورة عندما يمر (يحدث)، أن يحدث رغم ذلك، وأن يتحقق بالقدر الكافي ليترك وراءه عطية، أي يعطي الحاضر؟ كيف يمكن لما يحدث أن يتمكن من عدم التلاشي في الماضي، ليس استعطاء الحاضر فقط، بل منح الحاضر باعتباره حاضراً، أي حاضراً مستديماً، ومعطىً كثيفاً يستمر عندما يختفي كل شيء؟ كيف يستطيع الحاضر التخلص من المعوصة المتافزيقية حيث يفرض الحاضر جوهرياً التمركز في لحظة بلا ديمومة، لحظة لا توجد (مثل نقطة بلا امتداد) إلا بشرط أن تزول بلا تأخير؟ وخلال هذه الذرة الوجودية، ألا يجب عليها أن تتصلب أيضاً خلال الحاضر المستمر، الجماد الميت، وليس اللحم؟ للإجابة يجب أن نعود إلى عملية إغلام اللحوم المتلاقية: لا يستمر فيها التحقق، كما رأينا، إلا المدة التي يظل فيها غير متحقق؛ تستمر الرغبة طالما لم تتوقف عن التزايد، وبالتالي عدم الاكتمال في الحاضر؛ إنها تستمر في وبفضل الخوف من الانتهاء، والاستسلام للشبع. إنها لا تستمر إلا إذا حدثت، وبالتالي تتجاوز ذاتها وتتفوق عليها دون أن تتوقف عن عدم التوقف. يجب عليها دائماً أن تذهب وتعود، وأن تنسحب وتتقدم بسرعة أكبر كي يتحقق فعلاً عدم الإتمام. لا تحيا اللحوم المتلاقية إلا من تناقض عدم الوجود طالما لم توجد بعد. إذا تحقق الإنجاز، فإنه سيختفي باعتباره صيرورة؛ ولكي يستمر في الحياة يجب عليه إذاً أن يتأخر في المجيء. يستمتع العشاق ويستمرون عندما يعلمون عدم الشعور بالشعور العميق، لأن العمق يوقفهم مثل قاع مرتفع حيث نصطدم. لكنهم يعلمون أيضاً أنهم لا يستطيعون تفادي الاصطدام في النهاية، وتبادل الفشل، لأن التناهي الذي مازال هنا غير مفهوم (الفصل 27) سيُمارس، وسيشفع لحيازة اللحم: ستكون هناك نهاية لهذا السباق من لحم لآخر، ولهذا السباق نحو البحر الذي يعاد باستمرار. يجب أن ينتهي هذا التحاور

الإغلامي، الذي يكمن في عدم الإتمام بتاتاً، حتماً (وهو ما لا يعني النجاح، بل الاصطدام). يمكن أن نسمي هذا التناقض بالانتعاظ. فجأةً، تتوقف حركة تقدم رغبتي، وتسرع في سيرها: لم تعد قادرة على المتابعة، تقذف وتسمح بالمغادرة، مثل عداء بذل كل ما في جهده كي يلحق ويسبق منافسه الخاص وخصمه المحبوب، يشعر بأنه لا يستطيع الاستمرار، ويقر بأنه لم يعد قادراً على التحمل، وفجأةً ينفجر، وبذلك يُفلِت العاشق لحم الغير الذي يتجاوزه ويمد بصره إليه ويتبعه به، وقد خاب الأمل فيه، وفرح سراً بتقدم الغير بمسافة أطول. ينتشي اللحم الآخر أكثر منه، منتشٍ لأنه قاوم بشكل أقل لحمي، وفائز لأنه كان قوياً بالقدر الكافي كي يصير أكثر ضعفاً مني.لقد عرف الغير كيف يظل أكثر وفاءً لحيازته اللحم، ومن ثم متروكٌ أكثر للحمي مما أنا متروكٌ للحمه. هكذا يمر علي الغير، لكن لا يمر علي بمعنى أنه يتلاشى؛ لأن ما يجعلني حاضراً وما يعطيني كحاضر، باختصار ما يجعلني حاضراً يكمن في تحقق لحمه الأكثر تحققاً من لحمي، من لحمه الذي يستمر أكثر من لحمي، مادام لم يتوقف بعد عن عدم مقاومتي. يصير هذا المرور الذي يتجاوزني حاضراً، أي يحدث أمامي وعليّ، يغمرني (كي أشعر به) ويراعيني (كي أشهد عليه) في الوقت نفسه. ترجع الصعوبة في التعبير، ومن ثم في فهم هذا المرور المعطى إلى الحاضر (هذا المرور من الحاضر إلى الحاضر) إلى كوننا مازلنا نتحدث بلغة المتافزيقا التي تقابل الحاضر والغياب والإمكانية والفعالية، في حين أنه في الاختزال الغرامي الذي بلغ نهايته هنا، تصبح هذه الاختلافات المعرفية والوجودية غير مهمة. ما لا نستطيع قوله نستطيع على الأقل رؤيته والشعور به مثل ظاهرة الحب، ظاهرة الغير فيّ. هنالك سؤال آخر يصير عبثياً في الحاضر الغرامي، ذلك الذي يتساءل: «منذ متى؟» في الحاضر الغرامي نعبر عن: «هيت لك!» بقولنا: «أنا آت!».

نقصد بالماضي، في مجال الاختزال الغرامي، الزمن الذي تجاوز فيه الخارج لحظة حاضره. تبدو وضعية هذا الماضي، للوهلة الأولى، أقل تناقضاً من وضعيّتي المستقبل والحاضر الغراميين: لا يتم تجاوز الصيرورة، إنها تموت وتتلاشى في الماضي؛ لقد بلغ تلاقي اللحوم قاعه المرتفع، لكن السؤال الحقيقي يحضر هنا، ذلك الذي يتساءل إن كان هذا الاصطدام المنتظر يكافئ فشلاً فائتاً. يظل الجواب المفصل عن هذا السؤال، في هذه المرحلة، مستحيلاً؛ لن يأتي إلا عندما نبين التعليق (الفصل 26) والتناهي الآلي (الفصل 27). ومع ذلك لنضع خطاطة للجواب، يظل إتمام العملية حيث كل لحم يتلقى ذاته من الآخر في الوقت ذاته الذي لا يملك أي منهما ما يعطيه، لكنه يعطيه رغم ذلك باعتباره لا يقاومه، ملتبساً: يتم الإغلام لأن تحققه نفسه يناقضه نظراً لأن الأمر يتعلق بعملية غير قابلة للإتمام حقاً. يمكن أن نفهم مع ذلك هذا التناقض بطريقتين متقابلتين، إما عبر التمييز بين نمطين من الماضي الغرامي، الاصطدام والفشل؛ أو تناهي الإغلام (الذي نلحظه دون أن نتمكن فعلاً من فهمه) الذي مارس ببساطة حقه في الشفاعة وأنجز ما لا يقبل التحقق؛ بيد أن ارتفاع الدورات لا يعطي لا شيء؛ إنه يشكل حاضر حيازة المكسب المحدود، لكنه يتجاوز فعلاً كل انتظار، أي استمتاع كل لحم بذاته عبر الآخر. يعني الماضي عندئذ أنه عندما تتوقف عملية الإغلام عن تجاوز ذاته، تكون رغم ذلك قد مررت في الواقع في حساب كل لحم نفوذها إليه؛ يقترب كل عاشق من الآخر، على الأقل من لحمه الخاص ويصير بشكل أفضل نفسه. لا يعارض التناهي الذي أوقف العملية، من حيث المبدأ، تكرار مثل هذه العملية في المستقبل فقط، بل يقترحه عندما يوقظ الوعي **بالاصطدام**، على لحمنا، أي يطلبه منهم. ستتجدد العملية من تلقاء ذاتها، ليست لانهائية، بل **متقطعة** عبر حيوية منفصلة وعبر جهود مجزأة وعبر عدم إنجازات ستنتهي فعلاً إلى التحقق،

لكنها تتكرر، هي عينها دائماً في اختلافاتها المتخيلة. هكذا يتحدد الماضي الغرامي باعتباره كمون الإمكانية وضرورة تكرار تلاقي اللحوم. سيدوم الزمن طالما تحمل العشاق هذا التكرار، أي يصدقون في لحمهم الخاص القسم الذي أظهرهما معاً لبعضهما البعض؛ أو يظهر الاصطدام كفشل لأن التناهي لم يستنكر ضرورة التكرار، بل استحالته، أي نهاية اللعبة. لن نتناول هنا التحليل النفسي لأسباب هذا الترك لأن الترك هنا له وضعية ظاهراتية دقيقة: يشير إلى عجز المعطي (العاشق، اللحم) عن الاستمرار في تلقي نفسه مما يتلقاه؛ وعندما يُعرض على معطٍ آخر (تلاقي اللحوم)، يختزل الترك في رفض الإغلام، ومن ثم ازدراء ظاهرة الحب.

هكذا لا يفتح الماضي أي تكرار، لكنه يُحرِّمه عندما يزعم انقضاء الإغلام؛ الانقضاء وليس التعليق بسبب الرغبة (تحديداً القوة كي لا يقاوم في لحمه اللحم الآخر)، بل بسبب رغبة الرغبة. يتولد الإغلام عن الرغبة التي تنمو من القلة ومن نمط وفرتها الخاصة على حد سواء؛ نعلن عن انقضائها عندما لا تعود القلة تسم توافر النقص، وعندما ينقص النقص ذاته. ينقصني الغير، لكن لا شيء يَقفُر بالمقدار نفسه. لم يعد اللحم وحده يتأغلم فقط، ثم يتقلص؛ بل تتوارى هيئة العاشق، تعود الـ أنا إلى حالتها وفي النهاية يذوب الاختزال الغرامي. ماضي التكرار أو الماضي الفائت، الاصطدام أو الفشل.

في كلا الحالتين على الأقل، يصبح السؤال عبثياً بالنسبة إلى الماضي الغرامي، ذلك الذي يتساءل: «كم مرة؟». في الماضي الغرامي، «هيت لك!» تقال «مرة أخرى!».

26- التعليق

تتميز ظاهرة إغلام الغير، كما وصفتها تواً، بالتوقف إلى ما لانهاية (دون التحقق في كل مرة) في حين يجب أن لا تفعل ذلك أبداً.

لهذا السبب بالذات، عندما تتوقف، تنتهي بشكل أكثر وضوحاً من أي ظاهرة أخرى وأكثر لزوماً وفي جميع الأحوال، بشكل أكثر عنفاً. يمر كل شيء، بطبيعة الحال، في الوقت المناسب، أي الحركات بين كائنات العالم والمواضيع الباقية وانفعالاتي، بل حتى أهوائي الأكثر دواماً. الأكيد أن كل شيء يمر، لكنه يحتاج إلى الوقت، عمل التآكل والنسيان الذي يشغل الحداد ولا يختفي الكل فجأةً. لا تبلغ العملية هنا أبداً تحققها فقط (لأنها لا تقبل أي واحد)، بل تتوقف بلا إبطاء تدريجي، عندما تختفي في الحين. يجهد اللحم نفسه فعلاً كي يمدد هذه اللحظة التي لم يتوقف عن انتظارها؛ لكن الأمر لن يتعلق سوى باستبقاء، بل بذكرى متخيلة فعلّا، وليس بتمديد أبداً. ليس الانتعاظ قمةً بتاتاً، سننزل منها تدريجياً؛ إنه يشبه تماماً الجرف الذي ينفتح على الفراغ حيث نسقط فجأةً.

فجأةً لا يتبقى شيءٌ، نظراً لتعذر إدراك لماذا عندما نحاول أن نحدد ما يختفي؛ غير أنه وبشكل غريب، لا شيء واقعي، ولا شيء ينقص: كلانا يجد نفسه مازال هناك حيث كنا، في الموضع والحالة نفسيهما؛ لا شيء تغير في الواقع؛ يظهر العالم من جديد فعلاً في مكانه كما كان من قبل. وعليه إذا اختفى شيء ما - لأنه حدث حقاً تعليق أو توقف - يجب أن نستنتج أن ذلك الشيء لم يكن كذلك، أو على الأقل لم يكن له شيءٌ يمكننا أن نصفه بالشيء الحقيقي. كيف يكون ذلك ممكناً؟ كالآتي: ما كان يظهر وينبثق في الاختزال الغرامي المترسخ، والذي أتلقى خلاله لحمي من لحم الغير وأعطيه لحمه؛ وعندما يتلاقى لحمينا يتزايدان دون أن يختلطا؛ ما أن يتوقف الكل، في تحقق غير منجز تحديداً لأن يكتمل، يتوقف لحمي عن التأغلم، ومن ثم عن منح اللحم إلى الغير الذي لم يعد يمنحني

لحمي الخاص لأنه لم يعد يتأغلم. هكذا يرجئ تعليق الإغلام أيضاً وأولاً الاختزال الذي كان يرسخه. يختفي اللحم فينا كلحم، ويطرد خارج الاختزال، فنظهر مجدداً كمجرد أجسام فيزيائية لا غير. ينفجر اللحم، في اللحظة التي يتباهى فيها، تقريباً غير مادية، فجأةً كسطوع ضوء خالص، ويعود بغتةً جسماً، مجرد جسم؛ اجتماعي على نطاق واسع بنفس مقدار الآخرين الذين يحيطون به والعالم الذي يضمه. هكذا نستطيع القول إن لا شيء حقيقياً قد اختفى مادام اللحم وحده قد اختفى - الذي لا يرجع بالتحديد إلى الواقع، ولا ينتمي إلى عالم الأشياء. بل نستطيع قول العكس: عندما يختفي اللحم يعيد إظهار شيء وضعه الاختزال بين قوسين، أي الجسم الفزيائي، نحن أنفسنا، ليس كعشاق، بل ككائنات العالم. عندما نطرد من الاختزال، ندخل إلى العالم، في مرتبة الأشياء وفي بيئة الأرض.

منذ الآن نعترف أننا عراة، ليس البتة لأننا اقترفنا الاختزال الغرامي، بل على العكس لأننا توقفنا عن إنجازه. يشير العراء الذي يغطينا إلى أننا نرى أنفسنا، مجدداً وربما للمرة الأولى، كأجسام فيزيائية مهجورة في العالم؛ يحتجزنا العالم من جديد، عندما يجعلنا نلبس زيه الموحد أي ألبسة الجلد؛ ماعدا إذا لبسنا تحديداً كي نحجب الأجساد التي صرناها رغماً عنا؛ لأننا لن نستطيع أبداً ارتداء لحومنا التي تكون في جميع الأحوال غير مرئية وأضحت منذ الآن مختفيةً؛ إننا نغطي إذاً أجسادنا كي نخفي عن أنفسنا وعن الآخرين اختفاء لحمنا، كي نحجب مهانة الانتماء مجدداً إلى طبقة الأجسام طبقاً للوضعية الطبيعية. ينتزع الجسد اللحم منا، باعتباره بقية من اختفائه، ورماد هذه النار. وبذلك نستطيع أن نتحدث فعلاً عن موت اللحم المتأغلم، ليس لأنه يتأغلم، بل لأنه يتوقف عن التأغلم ويموت

باعتباره لحماً. يجب مع ذلك ذكر التمييز الآتي: لا يختفي لحمي ولحم الغير بالطريقة نفسها.

بالنسبة إلي، عندما أتوقف عن الإغلام لا أفقد لحمي (كيف يمكنني ذلك مادام يعطيني لنفسي؟)؛ أفقد فيه النفوذ إلى لحم آخر ونعمة الشعور فيه بعدم مقاومة ما يشعر أنه يشعر (بذلته)؛ لكني أحتفظ بممارسة امتياز الشعور بذاتي بمجرد أن أحس بمقاومة موضوع في العالم. في حالتي، تحرم نهاية الإغلام (تعليق الوضع بين قوسين الإغلامي) لحمي فقط من اللحم الآخر، وليس من شعوره الخاص بالعالم؛ بل أستطيع أن أظل فعلًا في وضعية العاشق، ليس مزود باللحم بواسطة لحم الغير، بل في الاختزال المترسخ بالطبع، ملتزماً بالقسم ومؤمناً به. حتى من دون الإغلام الفعلي، أحتفظ باللحم، أي بلحم العاشق (الفصل 35). يستنسخ الفارق بين اللحم واللحم المتأغلم الفارق بين اللحم والجسم، وهذان الفارقان يرسمان فارقاً ثالثاً؛ ترسخ هذه الفوارق استقلال لحمي باعتباره كذلك، ليس جسماً وليس لحماً متأغلماً؛ في هذه الحالة أشعر بأني أشعر (بذاتي) من دون أن أعرف مع ذلك من أين أتلقى هذا اللحم الذي يأتيني من الخارج؛ يستمتع لحمي ويتألم دون أن يرى الموهبة التي تسمح له بذلك.

على العكس لا أستطيع، بالنسبة إلى لحم الغير، أن ألتمس هذه المنزلة الوسطى للحم غير متجسد وغير متأغلم. ذلك أني لم أكن أبلغ لحمه إلا عند إغلامه من قبل لحمي وعند إغلام لحمي من قبل لحمه؛ هكذا لا أستطيع أن أحس إلا عندما لا أُقاوَم، وكان للغير مكانة اللحم، وعليه يحسني كما لو كنت هو وفقاً لنمط الشعور بالشعور (بالذات)؛ ما أن يتوقف الإغلام حتى أفقد المعيار الظاهراتي الرصين الوحيد لتمييز هذا الجسم الفزيائي باعتباره لحماً آخرَ، لم يتبقَ لي

سوى أدلة مرجحة (المماثلة، والتعاطف، وانسجام السلوكات، واللغة... إلخ). حتى لو كانت كافية في الظروف المعتادة لحدس ظاهرة الغير، فإنها لن تظهره أمامي أبداً. إنها لا تمكن، خصوصاً في شروط قصوى، من مقاومة رفض لحمه للغير؛ لقد رأينا أن العنصرية، وبالتالي القتل الشامل أيضاً الذي يلزم عنه منطقياً، يستغل بعمق ضعف هذه الحجج المرجحة؛ إنها لا تستقيم إلا لأنها تستبعد إغلام الغير، وبإمكانها أن تنكره باعتباره كذلك. يصير لحم الغير بلا إغلام إشكالياً، وفي الحقيقة بعيد المنال. وعليه يستطيع الانتقال مباشرةً من هالته إلى الجسم الفزيائي، حتى الأكثر إنسانية، أي يصبح الشكل والماهية الإلهية لأحبَّتي المنحلَّة لحماً فاسداً.

مع توقف الإغلام، في الوقت الذي يصير لحم الغير مريباً، يظل لحمي محدوداً بما يقاومه (الموضوع، والشيء، ومكان العالم)، من دون الشعور (بالذات) (في) ما لا يقاومه (لحم الغير)، بحيث يفتقر بذلك إلى نفسه أيضاً، إلى حد أن بمقدوري أن أشكك بشكل عام في ظاهرة الغير، ما أن يغيب الاختزال الغرامي. ماذا رأيت؟ وهل رأيت فعلاً أي شيء؟ ما الذي حدث؟ هل حدث شيء ما؟ مثل ما هو الحال في القلق - حيث أقول لنفسي، بمجرد ما تمر الموجة، إنه في نهاية المطاف لا شيء حدث (بالتأكيد لأنه كان اللا شيء) - لا أستطيع أن لا أقول لنفسي، في حالة الإغلام الموقوف، أن كل هذا في نهاية المطاف لم يكن شيئاً مهماً؛ وبذلك لم يكن الأمر يتعلق بأي شيء. ليس أكثر من وجود ذاكرة أحلام حقيقية لأنها لا تقدم أي موضوع ثابت لإعادة تكوينه، ولا توجد ذاكرة للاستمتاع: لا يترك أي أثر بإمكاني كشفه أو وصفه أو تأويله. إما أضطر إلى أن لا أعترف فيه سوى بحدث خالص حيث الحادث يخفي ويقصي كل جوهر، وحيث الوصول غير المتوقع يفرض ذاته على شاهد مغمور وحيث لا يستطيع أي مفهوم أن يبين الحدس. يحدث ذلك، ولا

يوجد شيء ليرى، أو ليحكى - لأن لا شيء ولا كائن، ولا جسم خصوصاً يتدخل. الانتعاظ باعتباره المعجزة الوحيدة التي تستطيع أضعف وضعية بشرية بالتأكيد تجريبها - لأنه لا يتطلب موهبةً أو تعلماً، بل فقط القليل من الطبيعة - لا يسمح مع ذلك برؤية أي شيء، أو قول أي شيء ويحمل معه كل شيء، حتى ذكراه؛ الذي بسببه لا يرتقي إلى مصاف الظاهرة المُشبَعة ويظل مجرد ظاهرة مُشبَعة. ما أن نزعم قول شيء ما عنها، حتى يكون بمقدورنا فقط العودة إلى لعبة الأجسام المادية فيما بينها التي نبين عندئذ، في أفضل الأحوال، الاتصالات المتلاصقة ووضعياتها في المكان وتنقلاتها واصطداماتها؛ غير أن ما نصفه (بواسطة الخطوط التي نرسم عليه وبواسطة التعابير الخطية) يظل غريباً تماماً عن تلاقي اللحوم؛ ونستبدل التراثي المعروض كلياً والعمومي والمُتعَهَّر بعدم التراثي الجذري؛ فنسميها بحق الإباحية فقط بسبب المحاولة العبثية هنا التعبير الخطي. كما لو أن الجسم يستطيع أن يستمتع ويشعر بأنه يشعر (بذاته)، وكما لو أن ذلك يمكن أن يُرى.

هل كل ذلك من أجل هذا؟ ألن ينتهي بنا تلاقي اللحوم سوى إلى خيبة الأمل هذه؟ كلا، لأن خيبة الأمل لا تنجم عن تلاقي اللحوم، بل عن تعليقه، وليس عن الإغلام، بل عن (عدم) تحققه، وليس عن الاختزال الأخير، بل عن توقفه. يكمن السؤال بالأحرى في أن نتصور من الآن فصاعداً كيف ولماذا يجب تعليق تلاقي الأجسام، وأن ينقطع الإغلام، وأن يتوقف الاختزال. بعبارة أخرى، يتعلق الأمر بتصور تناهيها المحتوم.

27- الآلي والتناهي

خلال تقدم الاختزال الغرامي، جاوزت بذلك، أنا العاشق، فارقين: أولاً الفارق بين الجسم الذي كنت أتخيلني إياه ولحمي، ثم الفارق بين هذا اللحم وإغلامه؛ غير أن الفارقين مختلفان، إذ يبدو

الانقطاع بين لحمي وجسدي كلياً وبيِّناً: لا جسم يحوز خاصية اللحم الذي يشعر بأنه يشعر بذاته، ولا حتى لحمي، لأني في الحقيقة بلا جسم، ماعدا بواسطة مماثلة مفرطة مع أجسام العالم؛ الواقع أن لي بشكل أصيل مرتبة ومنزلة اللحم ولا أعتقد أني جسمٌ إلا عندما أجهل نفسي. يولد كل لحم ويموت لحماً، ويبقى كل جسم جسماً، بيد أن الحد بين لحمي ولحمي المتأغلم لا يبدو غير واضح فقط، بل يتضح باستمرار أنه قابل للتجاوز ومتجاوزٌ؛ يتقدم كل لحم باستمرار، محايد لإغلامه الخاص، نحو لحم الغير ويرجع منه، وفقاً لكونه يتأرجح بين أشياء تقاومه وما لا يقاومه، أي لحم آخر. يتم تجاوز الانقطاع الأول بواسطة قفزة، في حين نتجاوز الثاني بواسطة عملية بديلة (التنقل بين لحمي واللحم الآخر) والتدريجي (يتزايد وينخسف فجأة). وبذلك يظل إغلام لحمي مؤقتاً، بل اختيارياً؛ يحمل علامة ودليل تناهي لحمي ولحم الغير على حد سواء. بقي أن نتصور كيف يحدث الإغلام التناهي ويشهد عليه.

لنعد إلى اللحم المتأغلم أو تحديداً إلى لحمي الذي على وشك التأغلم، أي يتهيج. أقول في الواقع إنه يتهيج أو يتأغلم، وليس إني أهيجه أو أأغلمه. المؤكد أني لاحظت من قبل أن رغبتي تظل دائماً قصدية نحو الغير؛ حتى لو لم يؤازره أي شيء غير واقعي، تعتمد رغبتي دائماً على الأقل على استيهام الغير، إما معروفاً أو لا (الفصل 24). ومع ذلك، لا يكفي الغير بلحمه لتهييج لحمي إذ أستطيع أن أضع لحمي على لحم الغير، وأشعر بعدم وجوده، ودون أن أشرع بذلك في عملية الإغلام؛ إما لأنه ليس لي أية رغبة في التقدم في لحم الغير؛ وإما أني أحبس هذه الرغبة، بواسطة الرقابة، أو بسبب الهم الأخلاقي، أو بسبب المصلحة الاجتماعية، أو بسبب هاجس الفعالية

العلائقية فقط: لا تقدم التربية والترويض والإرادة وسائل المقاومة (على الأقل في وقت ما) لعدم مقاومة لحم الغير. الحقيقة أني لا أأغلم لحمي إرادياً أكثر مما يؤغلمه اللحم الآخر بشكل إلزامي. يمنح اللحم الآخر شرطاً ضرورياً، لكنه ليس كافياً لإغلامي وتمارس إرادتي مقاومة بسيطة، لكنها عاجزة لوحدها عن إثارتها. مما يثبت بالضبط حقيقة أني أستطيع دائماً (على الأقل في وقت ما) مقاومة هذا الإغلام، ومقاومة عدم مقاومة لحم الغير للحمي («لا تلمسني!»)؛ ولن يكون لي حرية مقاومته إذا كانت عدم مقاومة لحم الغير كافيةً لأغلمة لحمي، أو إذا كان إحداث (أو عدم) إحداث إغلامي الخاص يتوقف عليّ وحدي. لم يتبق أمامنا سوى فرضية واحدة تلك التي نذكر تواً، مفادها أن لحمي يتهيج ويتأغلم من تلقاء ذاته.

بقي أن نصف تلقائية الإغلام هاته التي تكون، في نهاية المطاف، مستقلة عن قراري وعن عدم مقاومة لحم الغير على حد سواء. عندما نشعر بلحم الغير، أو بعبارة أدق، عندما نشعر هنا وليس في أي مكان آخر أن لا شيء يقاومه، وأنه بالعكس ينسحب ليسمح له بالتقدم والتزايد، فإن لحمي لا يشعر أولاً بإحساس جديد، أكثر لذة من غيره؛ الواقع أنه لا يشعر بشيء (لا شيء) ولذته تنتج تحديداً عن هذا الفراغ، حيث يشعر بذاته. لأول مرة يشعر لحمي بذاته بلا تقييد أو حد، ومن ثم يتلقى ذاته على هذا النحو؛ إنه يجرب في الحقيقة تلقائيته الخاصة واستقلاليته وقوته الحرة. يتهيج لأنه يتراخى ويندفع في الفتحة ويغوص في أول مفتوح؛ يتحرك من تلقاء نفسه ويمشي من تلقاء نفسه ويصدر عن نفسه، لا يسهم لحم الغير إلا بعدم مقاومته، بل وبعدم واقعيته، ولا يمكن لإرادتي أن تسهم فيه بدورها إلا بعدم مقاومتها أكثر، عندما ترفع الموانع والرقابات (خطأً أو صواباً لا يهم). يصير

لحمي، المتروك في النهاية لحيويته بلا اعتدال، محركاً ذاتياً بالمعنى الدقيق، باختصار شديد آلي. يصير لحمي المتأغلم آلياً، مثل كتابة الحلم؛ يبدأ إذا أراد فعلاً ذلك ومتى أراده، يمضي وينطلق. يكمن ما نسميه الرغبة، قوة لحمي الذي يتأغلم من تلقاء ذاته، في القدرة على الشبك، شبك اللحم على شبيكة الإغلام؛ يكفي أن يرضى لحم الغير بعدم المقاومة (لكنه يتحدد بذلك بالذات) وأن تقبل إرادتي ذلك أيضاً (وأجرب أن تتنازل في أغلب الأحيان)، كي يثير لحمي إغلامه. يختصر ما نسميه «أحب»، في أغلب الأحيان، في اتباع الرغبة الآلية للحمي، أو تلك الخاصة بالغير؛ عندئذ فجأة، «انطلقْ!».

انطلقْ، تعني أنه لم يعد لحمي يحتاج من الآن فصاعداً أي شخص كي يتلقى لحم الغير وأن يمنح باستمرار للغير لحمه الخاص. منذ الآن لم أعد أتحكم (والغير كذلك) في تلاقي لحمينا، الأكثر حميميةً لذواتنا من إراداتنا المجردة، المهووسة تماماً بتزايدها المتبادل، التي تسرع آلياً وتيرة تقدمها المستأنفة والمُنعشة باستمرار. تحدد هذه الوتيرة، كما رأينا (الفصل 25)، مكاناً وزماناً جديدين، غريبين عن عالم الأشياء وإراداتنا على حد سواء. إذا تدخلت رغبتي في المغامرة، أو أخذت حقاً أكثر، في حين تختفي العملية فوراً، أستبق التعليق وأعيد التنشئة الاجتماعية؛ فإما أن يصبح في خدمة اللحم الآلي، باعتباره مجرد متمم مفيد لكنه غير ضروري، في خدمة قوة غالبة فعلاً، والتي يتعهد باتباعها وتدعيمها وعند الاقتضاء توجيه حركتها المستقلة. وحده لحمي يقرر في انطلاقة الإغلام وفي وتيرته، وخصوصاً في نهايته؛ لأن هذه النهاية بالذات تشهد، أكثر من غيرها، على آلية اللحم المتأغلم: لأنني لا أنا ولا غيري، باعتبارنا إرادتين، نريد أن ينتهي ذلك؛ نود دائماً أكثر أن يتلقى كل واحد منا

لحمه من لحم الغير؛ لهذا نريد أيضاً الانفجار النهائي الذي من دونه لن يثبت تلاقي اللحوم نفسه بشكل فعلي. إن هذا التناقض الذي لا نريده يفرض نفسه مع ذلك على إراداتنا الغارقة، لأن إغلام اللحم يتشكل فيها؛ أكثر من ذلك، تخشى إراداتنا التي أصبحت لاإرادية أن تبلغ هذه اللحظة (لماذا الانتهاء بدل متابعة مسيرة بلا نهاية؟)، وعدم تحقيقها (وهو ما لا يتوقف عليها، بل على لحمينا) على حد سواء. سينتهي الأمر عندما يقرر اللحم الآلي ذلك من دون أن نريد ذلك أنا والغير، مادمنا قد ابتغيناه وأخرناه وحققناه على حد سواء دون أن نقرر ذلك. أتغلم وأستمتع عندما أنغمس في الإغلام الآلي للحمي عبر لحم الغير، خصوصاً عندما لا أفعل شيئاً، وعندما أترك كل شيء يتم فيّ من دوني - الشيء نفسه بالنسبة إليه، فإذا كنت قد تصرفت، فقد تصرفت كإنسان آلي - إنسان آلي للحمي الآلي. وإذا كان من الضروري أن يتكرر ذلك، فإن لحمينا سيقرران بدلاً عنا، مثلما فعلا في المرة الأولى: إذا قررا ذلك متى وفي كل مرة سيرتجان.

هكذا يبرز تناهي العاشق، إنه في الحقيقة تناهٍ ذو خلفية مزدوجة؛ أولاً تناهٍ بدهي لأن لحمي يتأغلم في ذاتي من دوني، تتهيج سلبيته الجذرية (تلقي ذاته من لحم آخر لا يحوزه ومع ذلك يعطيه إياه) كتلقائية في ذاتي ليست أنا، أقوى من قصدي، وتربطه عند الاقتضاء وتخدمه، لكن كخادم قريب من التمرد دائماً، ويتخذ مبادرات ويخضع للأمر الواقع. يمارس اللحم الذي يتأغلم في ذاته دون ذاته، بل وضدها، عنفاً حقيقياً على العاشق الذي لا يستطيع أن يبدأ من دونه ويجب أن يتوقف عندما يتوقف. يعرف العاشق هذه الهيمنة عليه من قبل اللحم الذي يتأغلم، لاسيما أنه يستطيع أن يستسلم أحيانا لإغراء قلبها على الغير: يكفيه أن يحرض فيه لحمه، وأن يعطيه إياه عبر لحمه، حتى إن لم يقبل الغير ذلك في البداية؛ لا يتعلق الأمر بعنف جنسي (مثل هذا

العنف يحدث خلال احتكاك مكاني مباشر حيث يريد جسم غصب مقاومة جسم آخر، واجتياحه أو نقله في العالم) (الفصل 31)، لكنني أحاول، من التحريض إلى الرضا، أن أمنح الغير اللحم الذي لا يريد أن يتلقاه، ودفعه إلى أن يتصرف باعتباره لحماً متأغلماً، ومن ثم إلى عدم مقاومتي، وأن يستسلم للحمي الخاص بكل لحمه، في الوقت الذي يريد أن يترك لحمه سليماً من أي لحم آخر، أو على الأقل من لحمي. يتم أسوأ اغتصاب دون شك عندما ننتزع الرضا ونجبر الغير على ابتغاء عدم مقاومته الخاصة. يغتصب اللطف أكثر من العنف لأنه لم يعد يستحوذ على الجسد، بل على الرضا، أي رضا اللحم، أي يسري الأمر نفسه بين العاشق ولحمه: عندما يتأغلم آلياً، يستطيع أن يتهيج ويسمح بتلقي ذاته من لحم آخر حتى من دون أن يقبل ذلك العاشق؛ يستطيع لحمي أن يتهيج بلحم آخر غير آخر القسم، أو من دون أي قسم بتاتاً، بل ضداً على قصدي، من دون سبق، ومن دون أن أحب أنا الأول. لأنني إذا استطعت على الأقل أن أطمح إلى البت بعقلي (أعي ذلك) وبجسدي (أستعمله وأستخدمه)، فإن لحمي الذي يشكلني والذي أنا هو، لا أبت فيه رغم ذلك، خصوصاً عندما يتأغلم. يخشى الـ **أنا أفكر** أحياناً أن تفكر ملكة مجهولة بالنسبة إليه فيه من دونه؛ يخشى العاشق دائماً أن يتأغلم لحمه من دونه وبلا قسمه - لحمه مبهم يراوِد بالصدفة - يسكنني اللاوعي ويشغلني حتماً لحمي الذي يتهيج.

هكذا يتبدى تناهيَّ الأول، لا يكمن في لحمي الذي طالما يشعر بأنه يشعر بأشياء العالم، ينتشر بلا حدود في جميع الاتجاهات وفي كل مناسبة، مستعداً دائماً للانطلاق. يكمن التناهي بالضبط في لحمي الذي يتأغلم تبعاً لمبادرته التي يحرضها بدورها لحم آخر، ومن ثم في ذاتي وعند الاقتضاء من دوني. لا يتعلق التناهي بلحمي وحده، بل بكون لحمي يتأغلم من تلقاء ذاته. تسند الميتافيزيقا التناهي إلى

الخاصية الحسية للحدس، السلبي لأنه متلقٍ خالصٌ طبقاً للمكان والزمان، غير تلقائي كملكة فكرية نشيطة؛ غير أن هذه الأطروحة الصحيحة على هذا النحو تظل مع ذلك سطحيةً لأنها مشتقة؛ لأن سلبية حساسيتنا لا تسمح فقط وفي البداية بقابلية استقبال حدوس المتفرقات في المكان والزمان، بل عدم مقاومة لحم الغير للحمي كذلك وعدم مقاومة لحمي لهذا الآخر؛ لا تقدم قابلية استقبال حدوس العالم فعلاً سوى مؤشر على قابلية استقبال أكثر أصالة وسلبية بشكل مخالف - تلك التي يتلقى فيها لحمي ذاته من لحم الغير؛ لا تحيل هذه القابلية للاستقبال على الأجسام، بل على لحم آخر - ومن ثم على السلبية غير المتقايسة مع لحمي الذي يتأغلم انطلاقاً من لحم آخر ومن أجله. لا تنحصر هذه السلبية بدورها في تناهي ملكات معرفتي (ومعرفة مواضيع العالم ليس إلا)، أي مجرد تناهٍ نظري أو تأملي، بل في تناهٍ جذري، ذلك الذي يكون أكثر حميميةً لنفسي مني، يطلق إغلام لحمي وينتشر من دوني، بل ضدي، باسم الغير الذي ينفلت مني والذي لا أنفلت منه. إنه بذلك تناهٍ إغلاميٌّ يمارسه الغير على ذاتي؛ إنه يحيطني ويحدني لأنه يقتحمني؛ إنه يتفوق عليّ لأنه يهيجني ويتهيج بيّ؛ إنه يحددني لأنه يسبقني إلى أعماقي ويسندني إليه. منذ الآن لن أستطيع حتى قول: «أحب أنا الأول!»، لأنني أعرف أنني لم أعد الأول، وأني لم أعد الشخص نفسه، لكني في الأصل مغاير لذاتي، أستمتع كآخر غيري.

يكتشف العاشق نفسه منتهياً لأن لحمه الآلي يسلبه من نفسه؛ بالرغم من أنه لم يتخلص نهائياً من تناهيه الذي لا يصدر عن استقلالية اللحم الآلي فيه فقط (التناهي النسبي)، بل كذلك عن حدود الإغلام نفسه (تناهٍ باطني). ذلك أن اللحم يتبدى منتهٍ تماماً في الوقت نفسه الذي يتهيج: مهما تقدمت عملية الإغلام، تحين لحظة دائماً تتوقف

فيها، أي اللحظة التي لن يعود فيها اللحم قادراً على التحمل، يتراخى ويتحقق فيعلق بذلك عدم التحقق، حيث كان يتزايد. لا يمكن للحم أن يتأغلم إلى ما لا نهاية. إنه يصر على التكرار بمجرد كون إغلامه ممكناً تحديداً لأن هذا الأخير يجب أن ينتهي دائماً بالانتهاء. يتعلق الأمر هنا بواقعة لها قوة القانون: تماماً مثلما لا يستطيع اللحم الاختلاط بجسد دائم في الحاضر، فإنه لا يستطيع التأغلم بلا نهاية، كما لو كان في حالة يدوم فيها. لا شك أن التساؤل عن السبب يظل بلا معنى بتاتاً: ليس لواقعة التناهي علة مادامت تحدد أفق الأسباب الممكنة بالذات؛ على الأقل أستطيع أن أميز ما يسمح به هذا التناهي الباطني وما يمنعه، ومن ثم أجد له معنى. لو كان على الإغلام أن يدوم إلى ما لانهاية، فإنه سيعطل العالم، وزمانه ومكانه، وبذلك سيخلِّصني الاختزال الغرامي نهائياً من العالم. في حين أن التعليق يحتجزني في العالم ويمنعني من الخروج منه بسرعة فائقة؛ وبالتالي يحتفظ بتاريخ مفتوح بالنسبة إليّ وبالنسبة إلى الغير الممكن. لا يضطرني هذا التناهي إلى التخلي عن الاختزال الغرامي، بل إلى تكراره الدائم فقط؛ إنه يربيني بذلك على أن أصير زمانياً بشكل دائم طبقاً لإغلام اللحم، أو في الحقيقة طبقاً للحم الغير الذي يعطيني إياه. هكذا يعلمني تناهي الإغلام، بشكل متناقض، أن أُبعَث بلا توقف كعاشق، ومن ثم العيش كإنسان، وفقاً للتقدم والقسم واللحم المعطى والعاطي. يضمن لي التناهي تكرار الاختزال الغرامي عينه إلى ما لانهاية.

28- كلمات لقول لا شيء

خلال الإغلام أقوم بالتجربة الأكثر إفراطاً والأكثر خيبة للآمال في الوقت نفسه. أتلقى لحمي خلالها في أقصى حدوده، لكنه ينفلت مني في اللحظة بالذات، أو في لحظة متأخرة أوشك فيها على بلوغه.

يكاد الاستمتاع والتعليق يتطابقان ومع ذلك يكفي الفارق الصغير جداً الذي يفصلهما ليقابلهما: إني أشعر بالتعليق والاستمتاع معاً اللذين لا ينقصهما شيء؛ الحقيقة أني أحتفظ بذكرى التعليق أكثر، أكثر بكثير من الاستمتاع الذي يكاد يُحبط، يرضخ لحكم التعليق؛ من دون حاضر دائم، لا تترك لي ظاهرة الإغلام أية ذكرى، أو على الأقل ذكرى مجردة لذلك المتعلق بأكمل وعي، لكنه وعي بلا شيء؛ فكرة واضحة تماماً، لكنها ليست متمايزةً بتاتاً، أي وميضاً، لكنه غير قابل للتعريف والتعرف إليه، بلا علامة للتعرف، يختلط بذلك مع كل فراغ آخر؛ وعليه ليس بمقدورنا سوى أن نكرره لأننا لا نستطيع أن نصفه أو نسميه. لا يتعلق الأمر بظاهرة مشبعة حيث الإفراط في الحدس يستدعي مزيداً من الهيرمينوتيقا والوصف المفهومي، بل يتعلق الأمر بظاهرة مُزالَة حيث زيادة الحدس إلى المفهوم تجتاح بلا شك أفق التجلي برمته، غير أنه ينسحب ويختفي فوراً، بحيث لا يبقى شيء، فوق هذا الشاطئ الخالي من الأمواج، يُفسَّر ويُفهم ويوضح. لا يمكننا أن نقول عن هذه الظاهرة المُزالَة، أي الإغلام، أي شيء، ولا نستطيع أن نقول فيما بيننا شيئاً، حتى في ما بين العشاق تعوزنا الكلمات.

حيثما لا يوجد شيء يقال، مادام لا يوجد شيء يوصف، هل يجب أن نصمت؟ لا يشكك في ذلك التعبير الفلسفي، المحمل بالنزعة الشكية الوثوقية،: حيثما لا يوجد شيء يقال، ولا شيء يحمل على شيء، يجب أن نصمت. زد على ذلك، ألا يجب أن نصمت عندما يتم كل احتضار حقيقي، ألا تند معاناة الرياضة والمباراة والألم والموت عن الخطاب والوصف؟ ألا يجب أن نصمت عندما نشاهدها من الخارج وعندما نشعر بها بضمير المتكلم، ألا تقطع الكلام؟ ألا تظل كل معاناةٍ كبيرةً، وبالتالي كل استمتاع حقيقي، صامتاً، ومن

ثم لا يوصف؟ قد يصدق ذلك على المعاناة (وإن كان علينا أن نظل حذرين)، لكنه بالتأكيد ليس كذلك بالنسبة إلى استمتاعي لأن استمتاعي يحتاج ومن حقه أن يقال وأن يسمح بأن يقال، لأنني مجبر، لكي أستمتع خلافاً للمعاناة، أن ألجأ فعلاً إلى الغير وأن أخاطبه، ومن ثم أوجه إليه الكلام وأنتظر جوابه. ذلك أن الاستمتاع يتميز - وهو ما فهمته سابقاً (الفصل 25) - أو ما يسمى الاستمتاع (الاتحاد مع الغير من أجل الغير ذاته) عن الاستعمال البسيط للغير (استخدامه من أجل ذاته) من حيث إنه يتعلق بشكل تناقضي بالغير ذاته وليس بي؛ أو على الأقل الكف عن التمييز بين ما يتعلق بي وما يتعلق بالغير؛ أستمتع لأني لا أشعر بشعوري فقط (كما هو الحال حينما يحس لحمي بجسم ما)، بل بشعور الغير (لأن لحمي يتعرض للحم آخر). أستمتع إذاً، لا نقاش في ذلك تماماً مثلما لا نقاش في كوني لا أستمتع إلا من خلال الغير. يمنحني استمتاعي لحماً لأنه يصدر عن لحم؛ غير أنه طالما كلاهما لا يتعلق بمواضيع أو كائنات العالم، فإنني لا أستمتع مع ذلك بأي شيء؛ أو بالأحرى أستمتع بلا شيء، تحديداً لأني أستمتع بالغير الذي ليس شيئاً من العالم. هكذا ليس لي ما أقوله له، لا أملك في الواقع شيئاً أشاركه معه ما دمنا لا نمنح بعضنا البعض سوى إمكانية انتزاعنا من العالم عندما نصير لحماً. إن هذا بالضبط - أي كوننا لا نملك شيئا لنقوله لبعضنا البعض لأننا لا نشترك في أي شيء دنيوي - هو ما يعيننا رغم ذلك باعتبارنا محاورين محتومين: إننا نتخيل، بلا وجه مرئي، شركاء امتياز اللاوجود الدنيوي. يجتثني استمتاعي من العالم لأنه يلزمني بالغير. وحيث ليس لي ما أقوله له، عليّ أن أقول له هذا الاستثناء باللا شيء الذي تلقيته منه وأعدته له. لا أستطيع الحديث عن اللا شيء، لكن بمقدوري أن أكلمه عنه؛ بل لا أستطيع الحديث سوى إليه عن هذا الاستثناء للا شيء مادام وحده

يعرفه كما أعرفه، أي يستمتع كل واحد بالآخر. يفرض عليّ كوني لا أملك ما أقوله له بالضبط أن أكلمه. بماذا يتميز الاستمتاع عن كل هذه النوبات التي لا تتعلق سوى بي ولا يمكن أن تقال لأي كان. بموجب ما لا أستطيع قوله تحديداً يجب أن أتحدث مع الغير، وبذلك يعيد الاختزال الغرامي تعريف قواعد اللغة أيضاً.

عندما أستمتع، أتكلم حقاً؛ لا أقول شيئاً عن اللا شيء، لكنني أتوجه إلى الغير بلا أمل، إذ لا أقول سوى: «هيت لك!»، غير أني أوجهه إلى الغير في جميع أحواله، وبالتالي في جميع أحوالي؛ سأقول له في المستقبل: «هيت لك!» عندما آمره: «تعال!»؛ وأقول له في الحاضر: «هيت لك!» عندما أخبره «أنا آتٍ!»؛ وقلت له في الماضي: «هيت لك!» عندما استعطفته: «زدني!» (الفصل 25). لا أصف بالطبع في هذه الملفوظات شيئاً، لا أحمل شيئاً على لا شيء، ولا أبرهن بشيء على لا شيء، لكني أتوجه إلى الغير على وجه التحديد وبإلحاح شديد وبقوة كبيرة؛ يدرك تماماً ما أطلبه منه وأخبره به وأحقق؛ لا تشكيك فيما بيننا؛ يعرف أني أنتظر أن يستمتع، وأني سأستمتع وأني أود أن يتجدد كل شيء أو يستمر؛ لم يسبق أن تفاهمنا تماماً بهذا القدر، وبسرعة كبيرة، بلا نقصان أو الالتباس أو تحفظ. إننا نتحادث حتى إن كان حديثنا عن اللا شيء، إننا نتحادث بالضبط لأننا لا نستند إلى أي قول وسيط يعيقنا أو يلهينا. وحده التعليق الذي سيتدخل حتماً يلزمنا مجدداً بالحديث عن شيء ما، أو عن هذا القول أو ذاك وهو ما سيمثل لسان حال مخاطباتنا المتبادلة التي أضحت منذ الآن غير مباشرة. بيد أننا نتخاطب، حالياً، خلال صيرورتنا نحو الاستمتاع، بشكل مباشر، أحاديث بلا أقاويل، وكلام عن لا شيء، على المكشوف نحونا نحن فقط. تزداد البراعة بقدر ما يخف الحمل.

عندما لا نتحدث عن أي شيء، ولا نتحدث عن شيء ما بتاتاً، فإننا نخاطب بعضنا بعضاً عما يمكن أن نعينه باعتباره **الشيء**، إنه في الحقيقة اللا شيء بامتياز، أي ما لا تستطيع أن تشير إليه اللغة المحمولية إلا بشكل تناقضي باعتباره **الشيء** بامتياز، ذلك الذي لا يمكن أن نقوله إلا عندما لا نقوله أو عندما نقول مقابله تحديداً، أي إن الشيء الذي يوقف مسار الأشياء لأنه يُستثنى من العالم والكائنات والمواضيع. إن نفي الشيء يصبح الطريقة الوحيدة لقول إننا نتكلم فيما بيننا دون أن نتحدث عن أي شيء من العالم. لا يعكس هذا النفي الإثبات بقدر ما يكرره في مستوى أعلى؛ لأنه يزول في نمط لغة حيث لا يوجد ما يثبت أو ما ينفى، لأن الأمر لم يعد يتعلق بمحمولاتٍ أو بمواضيع، بل بك وبي، اللذين عليهما أن يتكلما من أجلنا فقط؛ ليس من أجل وصفنا، أو لمعرفتنا بشكل أفضل، أو من أجل تلاقينا (كما تتصور ذلك الروح البريئة)، بل لتهيجنا فقط. إننا نتحادث كي نهيِّج، أي نَخرُج من ذواتنا باعتبارنا لحوماً متأغلمةً بواسطة الكلمات، وخصوصاً بواسطة الكلمات. ذاك ما تصلح له أفواهنا عندما لا تتعاطى التقبيل.

إننا نتكلم حقاً من أجل أن لا نقول شيئاً، لكن ليس بلا جدوى: لا يوجد هنا أي فشل أو صمت أو وحدة مادمنا نتكلم لنتهيج، إننا نمنح بعضنا بعضاً اللحم الذي لا نملك. ذلك أن اللغة لا تمارس دائماً وظيفةً تقريريةً بحيث تخبر بواقع الحال بشكل قطعي. عندما لا يتعلق الأمر بالأشياء لا يوجد شيء للوصف، ولا يوجد شيء يحمل على اللا شيء، ولا شيء يُثبت أو يُنفى. إذا قلت: «هيت لك!»، فلن أقول شيئاً يمكن أن يعرف وينقل باعتباره معلومة؛ يحيل هنا ضمير الفاعل على كل من يتلفظ به ولا يعين شخصاً محدداً؛ والحرف الذي

له في الواقع الوظيفة الفعلية «انظر هنا» يأمر الغير فقط المعني عرضياً بتصور هذا ال: أنا، الذي يستخدم أيضاً. إذا قلت أو قصدت: «أحبك، أنا أولاً!» لا أستطيع أن أنتظر منه بشكل معقول أدنى تحقق أو إبطال تجريبي أو صوري، لا أحد يستطيع أن يسند قيمة الصدق إلى هذا الملفوظ باستثناء الذي ينجزه، الذي يكون أول من لا يستطيع، من ناحية أخرى، ضمان أي شيء، ماعدا، في أفضل الأحوال، قصد خاص وذاتي وغير قابل للتحقق منه ومؤقت باستمرار. ومع ذلك لا أحد يشك في أن قول أو قصد: «هيت لك!» أو «أحبك، أنا أولاً!» يحدث أثراً ما أو يحقق فعلاً، أو يسبب حالةً واقعيةً. يجب أن نستنتج إذاً أن هذه الملفوظات ليس لها أي دور بياني أو مقولي أو وصفي، بل وظيفة إنجازية: إنها لا تقول ما تصفه، بل تفعل ما تقوله. إذا قلت: «هيت لك!» أو «أحبك، أنا أولاً!»، فإني أعلن نفسي فوراً كعاشق لأنني أصير كذلك حقاً؛ حتى عندما أقولها دون أن أعنيها أو أريدها، فإني أنجز فعلاً ما أقوله؛ لأن الغير سيحاسبني دائماً بالضبط على ما أنجز، وسأكذب عليه تحديداً لأن ما أقوله سأكونه، أي سأكون فعلاً قد صرت عاشقاً. يمارس العاشق الحب عندما يقوله، من خلال العمل المنجز (ex opere operato)، بغض النظر عن قدراته أو حتى مقاصده. تحقق تصريحاتي - لأن الأمر يتعلق بالإقرار بما لم يوجد بعد، وليس بالإخبار بواقعة تمت فعلاً - ما تخبر به. «أحبك» أو «لا أحبك»، «أظن أنك تحبني» أو «أظن أنك لا تحبني»، أو بالأحرى «أظن أنك لا تحبني»، بل «لم نعد نحب بعضنا بعضاً»؛ كل هذه التصريحات تنجز حقاً ما تقوله، الذي لم يكن موجودا قبلها. مرةً أخرى يعلن العشاق حبهم لبعضهم بعضاً مثلما نعلن الحرب على بعضنا: يكافئ قول الحب إحداثه بلا رجعة. لا تصف اللغة الغرامية شيئاً، بل تظهر القسم، أو بالأحرى تحرك الإغلام مادام هذا المظهر لا

يُري شيئاً، حيث كل لحم يتلقى نفسه من الآخر دون أن يتملك نفسه. تمكن اللغة اللحم من التهيج، أي على كل عاشق أن يحوز اللحم.

عندئذ نفهم أن اللغة الغرامية لا تتكلم لكي لا تقول شيئاً فقط، بل تقول في أغلب الأحيان أي شيء. يخاطب العاشقُ العاشقَ مباشرةً بقصد تهييجه، وأن يتلقى منه لحمه الخاص؛ وبذلك لا يشعر العشاق بتاتاً بالحاجة إلى المرور عبر وصف المواضيع، أو التلفظ بخصائص الكائنات، أو الإحالة على الوقائع؛ أو بالأحرى يعفيهم الاختزال الغرامي بل يحيد بهم عنها تماماً. يبدأ الحب عندما يتحدث كل فرد إلى الغير عن الغير ذاته فقط ولا شيء غيره؛ وينتهي عندما نشعر مجدداً بالحاجة إلى الحديث عن شيء آخر غير الغير، أي المحادثة. يكلم العشاق بعضهم بعضاً من أجل إحداث الإغلام فقط؛ لا يستعملون الكلمات، باعتبارهم وحيدين في العالم، وخصوصاً وحيدين خارج العالم، إلا لتهييج أنفسهم، وليس أبداً من أجل معرفة أو وصف أي شيء. إنهم يحررون بذلك كلماتهم من كل التزام نحو العالم وبالدرجة الأولى من واجب معرفته. أكثر من ذلك، لا يستعملون هذه الكلمات إلا من أجل تحرير أنفسهم من العالم عبر وضعه في الاختزال الغرامي وبلوغ لحمهم الخاص. تتخلص اللغة، بالتعريف، من العالم وتخلصهم (ومن دون شك، يرتبط الاختزال الغرامي جزئياً بالشعر، حيث إن كل شعر يصدر في أساسه عن الغرامي ويقود إليه). هكذا يتكلم العشاق دون أن يقولوا شيئاً كي يحققوا الاختزال الغرامي بإخلاص؛ وعليه يفضلون بالطبع المفردات التي تصف بشكل أقل الكائنات، بل التي لا تستطيع أن تقول أي واحد؛ قد يعرض أن تكون هذه المفردات نفسها مهيئةً أكثر من غيرها لتحقيق الإغلام. كلما قترت في قول أي شيء، أعطيت أكثر لحم الغير له؛ وكلما كلمتني

أقل عن المواضيع، أعطيتني لحمي أكثر؛ أنت وأنا نعطي لحمينا عندما لا نتحدث سوى من أجل تهييجهما. يسبب الكلام الغرامي إذاً لغةً انتهاكيةً لأنها تنتهك الموضوعية، وتحملنا خارج العالم وتنتهك الشروط الاجتماعية (آداب الحوار) أيضاً عبر اللزوم المجرد والمقاصد العمومية (بداهة المعرفة) للغة الاجتماعية.

تمنح هذه الانتهاكات الامتياز إذاً للمفردات الهامشية والغريبة، بل والفارغة من المعنى التي لا تقول ولا تصف شيئاً فتمكن بذلك اللحم من التهيج خلال الحديث. أولاً تعتبر لغةً مخلّةً بالحياء، بطبيعة الحال، تلك التي تختزل كل فرد إلى أعضائه التناسلية ولا تسميه إلا بأسمائها؛ لأنني عندما أشير، تأخذ الجزء إلى الغير بعضوه التناسلي (أو بأي عضو آخر، كما هو الحال في شعر شعارات الجسم البشري) فأعتبر الجزء كلاً، لا أقول عنه شيئاً، ولا أصفه بشيء، بل لا أرى فيه شيئاً مادام العضو التناسلي يظل دائماً عضواً تناسلياً بشكل مجرد، ومتمايز عن أي عضو آخر؛ وعليه، من خلال هذه الكلمات القذعة أقتصر على ذكر الغير فقط وعلى إحداثه واستثارته؛ باختصار أعطيه لحمه العاري عندما أطلب منه لحمي. إن الميل إلى تسمية هذه الأعضاء التناسلية بأشد فظاظة ممكنة ليس لغواً أو كلاماً نابياً البتة: يتعلق الأمر بانتزاع هذه الأعضاء، بشكل ذكي وحكيم جداً، من وضعها كمواضيع اجتماعية (من أسمائها الطبية والفزيولوجية والبيولوجية، ومن صيغ التصغير التي تجعلها مقبولة اجتماعياً، باختصار من حيادها غير الإغلامي)، وجعلها لا عالماً بشكل نهائي، أي ليست غير خالصة بمقدار ما هي خارج العالم بحيث يجعلها تظهر كلحم خالص وبسيط. هكذا يصبح كلامي، الخالي من الوصف، إنجازياً خالصاً، إنجازي لإنجاز اللحم الآخر.

كما يتعلق الأمر بالمفردة التي تبدو أكثر تقابلاً، تلك الخاصة بالكلمات الصبيانية(*) بتلك الكلمات التي يقولها أولئك الذين لا يعرفون بعد الكلام بشكل صحيح؛ لأن الأطفال الذين لا يقولون في البداية سوى عواطفهم وانفعالاتهم ورغباتهم وحاجياتهم يستعملون بشكل عفوي لغةً خاليةً من كل وظائفها الوصفية والتلفظية والمعرفية، إنهم لا يعرفون في البداية سوى الكلام من أجل قول لا شيء (لا شيء عن العالم)، إذا لم يكن لحمهم؛ لا يهم هنا إن كان هذا اللحم يتأغلم أم لا، شريطة أن تستجيب له اللغة الطفلية وتتطابق معه. هكذا يستطيع العشاق أن يخاطبوا بعضهم بعضاً بالفعل وبشكل تبادلي بكلمات مخلةٍ بالحياء وبكلمات صبيانية. لا شيء أكثر انسجاماً وملاءمةً مادامت لغتهم في كلا الحالتين تبلغ مباشرة اللحم بلا وسيط اجتماعي، وبالتالي يسمح لهم بالتهيج الذاتي.

أخيراً، تتدخل مفردات ثالثة تتناقض بوضوح مع المفردات الأولتين أيضاً. لنتذكر، قبل تعيينها، أن الإغلام يتم مثل صيرورة لا يجب أن تبلغ، على هذا النحو، نهايتها أبداً، إنه إتمام بلا إتمام، وتزايد تناظري للحمين، ينبعث تبادلياً من إفراط للآخر إلى ما لانهاية. يحدث الكلام الغرامي الإفراط، ولا يريد قول شيءٍ سوى هذا الإفراط بالذات، أي أن كل إتمام يجب أن يصير بدايةً جديدةً. لذا يجب أن يستعير الكلمات من الثيولوجيا الصوفية التي هي أيضاً الأولى التي تقول وتحدث الإفراط، إفراط الاتحاد، وبالتالي إفراط المسافة. ومع ذلك لا تدوم صيرورة الإغلام إلا عندما تقول:

(*) لا يقصد الكاتب باستعمال هذا الوصف التحقير، بل وصف مرحلة عمرية هي الطفولة عندما لا يدرك الطفل البعد الأخلاقي للغة، فيتكلم دون اعتبار للمحرمات اللغوية (المترجم).

«زدني!»، لكن ماذا تعني «زدني!»؟ لا يمكنني أن أقول (وأقصد): «هيت لك!» إلا عندما أقصد (وأقول) أيضاً «تعال!»، أي حرفياً، آخر كلمة من الوحي، وبالتالي من الثيولوجيا الصوفية التي تتجذر فيه. يجب أن نستخلص أن الكلام الغرامي لا يمكنه أن يتحقق دون لغة الاتحاد الروحي للإنسان بالإله، وإلا بمقدار ما تتمكن من الاقتصاد في نوعي المفردات: المخلة بالحياء والصبيانية.

تتحمل هذه الأنواع الثلاثة من المفردات، بشكل متساوٍ ومتلازم، الكلام الغرامي. قد نُدهش من ذلك دون أن نعترض عليه أبداً، لن نعترض على كونها تختلف كثيراً فيما بينها إلى حد أنها لا تتوافق معاً، ولا ملاءمة في مزجها. لا تنجم عدم الملاءمة هذه في الواقع إلا عن عدم تطابق - مفترض - للمواضيع التي تحيلها عليها الفلسفة والموقف الطبيعي: عدم التناسب بين الإخلال بالحياء (الذي يفترض أنه مدنس) والطفولة (التي يفترض أنها بريئة)، وبين الإخلال بالحياء والطفولة (التي يفترض أنها غير كاملة) والألوهية (التي يفترض أنها كاملة). لكن من لا يلاحظ فوراً أن عدم التناسب هذا وعدم الملاءمة يتوقفان على المواضيع ومرتبتها في العالم فقط، ومن ثم تفترض كذلك استعمالاً وصفياً ومعرفياً للغة؟ بيد أن الاختزال الغرامي يستثني العشاق من العالم إذ إن لغته لا تخبر بأي شيء، بل تنجز إغلام اللحم؛ وبذلك لا تقول الكلمات شيئاً عن الكائنات بشكل موضوعي وليس عليها ذلك؛ بحيث إن التراتبات الاجتماعية لا تعدو مهمة بالنسبة إلى الكلام الغرامي الذي يستطيع أن يستعير بحرية كل الكلمات دون مراعاة دلالاتها الاجتماعية، شريطة أن تدفع الغير إلى إعطائي لحمي وتدفعني إلى إعطائه لحمه. يظل اللحم المرجع الوحيد لكل المفردات التي يستعملها الكلام الغرامي؛ لا تهم الدلالة

أو المعنى أو المرجع الاجتماعي للكلمات حينما يتعلق الأمر بإنجاز الإغلام والاختزال الغرامي، بل يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك: لا تتناقض الأنواع الثلاثة من المفردات فقط، بل تتمفصل بواسطة المماثلة مع الطرائق الثلاث للثيولوجيا الصوفية. تطابق مفردات الإخلال بالحياء الطريقة الإثباتية حيث أصف الغير بما يمكنني أن أقول له بوضوح تام، وبإيجاب أكثر وبعنف أكثر مخافة أن أذهله. وتطابق المفردات الصبيانية عند الاقتضاء الطريقة السلبية حيث أزيل عن الغير كل ميزة ثابتة وقابلة للتعريف وللإسناد مخافة أن أضعفه. وتكاد المفردات الثيولوجية تتطابق مع طريقة المبالغة حيث لا أتوجه إلى الغير إلا عبر عمليتي الإفراط المتجددة باستمرار والإتمام بلا إتمام مخافة ألا أفهمه أبداً، ماعدا إذا فهمنا أن عدم الفهم هذا وحده مناسب.

هكذا يحوز العاشق اللحم لأنه تلقاه من الغير الذي يعطيه إياه من دون أن يكون حائزاً عليه. تبرز ظاهرة الغير تحت الضوء الأبيض للإغلام، بيد أن تناهيها يجعلها تختفي فوراً؛ يجب أن نعيد كل شيء من البداية.

الكذب والصدق

29- الشخص المُطبَعَن

تبرز ظاهرة الغير تحت الضوء الأبيض للإغلام، غير أن هذا الضوء ينطفئ حتماً في لحظة إشعاعه بالذات، ويختفي الغير بذلك في ظهوره بالذات. من المؤكد أننا نستطيع أن نبدأ مرة أخرى وأننا نستعد للشروع في المهمة إلا أنه يجب أن نعيد كل شيء من البداية، من الصفر، دون أن نفترض أي شيء، وأن نشكك حتى في أن لا شيء تم اكتسابه. كل واحد مغروز في الآخر، نبدأ مجدداً باستمرار، نُفلِّح البحر. يستلزم الإغلام تناهياً جذرياً يقحمنا في تصنع يتعذر إصلاحه، ذلك الخاص بعملية في الوقت نفسه أقوى (منِّي) ومتشابكة آلياً (من دوني)، بل بشكل غير إرادي (رغماً عني)، غير أنها تدوم مدة أقصر مني (العاشق وقسمه). إذا جهلنا أو بخسنا قيمة هذه المفارقة - كما تفعل ذلك المذاهب الأحادية للرغبة والدافع والغريزة... إلخ. - فإننا لن نغيِّب الفارق الباقي بين العاشق وإغلامه، بل سنغرق خصوصاً في تأويل نفسي وأخلاقي. والحال أن الأمر يتعلق باختلاف صوري يعود إلى المخطط العام للاختزال الغرامي: يريد العاشق الذي يتحقق تقدمه من خلال قسم اللانهاية («مرة واحدة» وأن يستمر ذلك إلى

ما لانهاية، الفصل 21)، في حين يظل إغلام اللحوم المتقاطعة من حيث المبدأ متناهياً (الفصل 26). يجب أن يتوقف الطقس نفسه الذي يعطيني خلاله الغير لحمي (ويفرِّدني) وأعطيه خلاله لحمه (وبالتالي أفرِّده أيضاً)، دون أن يترك أثراً أو يحدد اتجاهاً. يُعطي ثم يَأخُذ؛ إنه يعلق ما ينجزه عندما يحققه بالضبط؛ إنه يغلق ما يفتح. يتحدد هذا الفارق أولًا وفق الزمن: كلما دامت عملية الإغلام، فرّدني الغير حقاً عبر إعطائي لحمي والعكس صحيح؛ لكن بمجرد تدخل التعليق لايتبقى شيءٌ، فتختفي الظاهرة الجسدية للغير برمتها؛ عندئذ يتجمد الفارق الزمني مثل حد مكاني بين لحمي الذي يتحول إلى جسد بالنسبة إلى الغير، ولحمه الذي يتحول إلى جسد بالنسبة إليّ. وعليه يظهر ما نسميه الارتياب الذي يجعلني أتساءل إن كان إغلام اللحم قد تم فعلاً مادام قد اختفى دون أن يترك أثراً؛ أو إن كان قد يغير شيئاً، بافتراض أنه حدث حقاً، بيني وبين الغير مادام كل شيء يبدو كما كان عليه من قبل. ينجم الارتياب مباشرةً عن التناهي الزمني للإغلام، وعليه لا أستطيع أن أنفلت منه بمقدار ما لا أستطيع التجرد من لحمي.

توشك نتائج مفارقة الإغلام أن تضغط بقوة مما يقتضي توضيح التناقض الأولي بعمق. ينبثق الارتياب أولاً من تناهي إغلام لحمي، وتحديداً من زمانية هذا التناهي: مرةً أخرى أصر على حقيقة أن عملية الإغلام يجب أن تتوقف، وأنها لا يمكن أن تدوم حتى لو أرادت ذلك. نشير إلى أن هذا التوقيف المحتوم يمنع كذلك تشبيه الإغلام بإحدى الوظائف الفزيولوجية الحيوية (التي لا تنقطع أبداً مثل التنفس أو دقات القلب)؛ بل بوظائف فزيولوجية أخرى، هي كذلك مؤقتة وتُكرر، غير أنها تستجيب لحاجيات بيولوجية يتعذر كبحها (لا أحد يستطيع العيش بلا شرب أو طعام أو نوم لزمن طويل)، لأن

الإغلام لا يتسم البتة بالضرورة أو بالدوام أو بالمُجبر وتثبت التجربة أنه بمقدورنا، خلافاً لذلك، الاستغناء عنه زمناً طويلاً، بل كلياً دون أن نموت. لا يقاطع التعليق من ناحية أخرى عملية الإغلام وحدها، بل يحدد مسارها، وإلا كيف نفهم التخوفات الصبيانية والوسواسية المتعلقة بالسرعة الكبيرة للانتعاظ، أو على العكس، صعوبة تحقيقه؟ لا يقاطع التعليق الإغلام بمقدار يشهد على احتماليته، إذ لا يدوم الإغلام باعتباره كذلك، لأن القدرة على عدم الإنتاج الذاتي تعود إليه. يبدو الإغلام عندما يتوقف تماماً، اختيارياً وسطحياً، إذ لا تعمل قوته وعنفه اللذان يتلاشيان فجأةً سوى على تقوية خيبة الأمل. عندما ينهي الإغلام نفسه، يرسم فعلاً حداً بين السابق واللاحق؛ بيد أن الفراغ النهائي يُلقى خصوصاً بارتياب محتوم على فعالية البداية؛ بين الاثنين يتلاشى تمظهر الغير في الشخص، ومن ثم استمتاع فردانيتي الخاصة التي أتلقى منه. ذلك أن ما أن يُعلَّق الإغلام (الفصل 26) حتى يختفي لحم الغير باعتباره ما يعطيني لحمي؛ عقب ذلك لا يشعر لحمي بعدم المقاومة الرائعة للحم الغير، بل بالمقاومة المستعادة لجسد (آخر). لا ينسحب لحم الغير فقط، بل أظن إنه لم يوجد في الحقيقة لحم آخر أبداً، بل جسد آخر.

بل إن الارتياب يبلغ حداً أبعد لأنه إذا كان الانتعاظ، هذه الظاهرة الزائلة، لا يُظهر شيئاً، ولا يترك أي ذاكرة، ولا يترك شيئاً يقال (الفصل 28)، كيف له أن يمكنني شخصياً من النفوذ إلى الغير؟ يناسب الانتعاظ عينه الذي يكون بلا محتوى قابل للإظهار بحق كل فرد ممكن، مادام لا يظهر أي فرد بالذات. يظل الاستمتاع، باعتباره ممتنع الوصف ولحظياً، مجرداً ومن ثم مجهولاً؛ إنه لا يحمل باعتباره كذلك على أي فرد. هناك دليلان يثبتان هذا البناء للمجهول،

في صيغة سؤالين مخيفين من ناحية أخرى: أولاً هل يستمتع الغير في الوقت نفسه وباللذة نفسها مثلي؟ أعلم جيداً أن إغلامي الوحيد لن يخبرني شيئاً عن ذلك أبداً، وأني مضطر للاكتفاء بكلامه، وبالتالي ثقتي فيه التي تستند بدورها، في نهاية التحليل، على القسم؛ وبذلك أدفع مجدداً للحكم على استمتاع الغير ولتجاوز الإغلام. ثم إلى افتراض أننا نتقاسم حقاً الانتعاظ نفسه، هل يكفينا ذلك لفتح منفذ لبعضنا على بعض؟ إذا كان كلامه لا يؤكد ذلك، وكلامي لا يقر له بذلك، لن يستطيع الإغلام وحده فعل شيء حيال ذلك؛ بل حتى كلامينا المتقاطعين ليس بمستطاعهما شيء إذا لم يصادقا على القسم الذي يبدو بذلك أكثر أصالة من الإغلام. يسمح حدس الإغلام فعلاً لحمينا بالتلاقي، لكنه لا يمكننا من الالتقاء شخصياً، لا تنقص سوى دلالة القسم (الفصل 21). وعليه لا أحد منا نحن الاثنان يستمتع شخصياً، أو بشخص آخر بالذات. لا تذهب الظاهرة المُزالة إلى هذا الحد: يستمر الفارق بين اللحم المأغلم والشخص.

عندئذ أقدر بشكل أفضل أي تهديد تتضمنه آلية لحمي المأغلم، أي قدرته على أن يتهيج من تلقاء ذاته فيّ، وبعد ذلك تهييجي من دوني، بل رغماً عنّي. غير أني لا أخضع لهذه السلطة دائماً، بل أمارسها أيضاً عندما أحاول إعطاء الغير لحمه المأغلم رغماً عنه وضد إرادته، عطيةً فاسدةً أسوأ من الاختطاف مادمت سأنتزع منه حتى قبول تحكمي فيه. هكذا لا يبلغ إغلام اللحم دائماً، ولا حتى بالضرورة، الغير شخصياً، ولا أنا كذلك، يمكنه أن يقمعنا معاً ضد رغبتنا، في الواقع ضد إرادتنا؛ لكن إذا أمكن للحم أن يتأغلم ضد الإرادة، وإذا لم يتمكن أي شخص من تصور ذاته دون إرادة حرة (إننا ندرك ذلك على الأقل بشكل سلبي)، يجب أن نستنتج أن الإغلام

لا يبلغ أبداً الشخص. لا يقوم الإغلام بتفضيل الأشخاص، لكنه لا يميز بينهم بسبب عيبه وضعفه، لأنه لا يرى فيه أحداً أبداً، ولأنه لا يقحم أي شخص في اللعبة أبداً. تستلزم هذه النتيجة نتيجة أخرى سلبية أيضاً؛ إذا كان تناهي الإغلام، من جهة، يجعله يتوقف، وبالتالي يمكنه، في أفضل الحالات، أن يبدأ من جديد، فإنه من جهة أخرى لا يبلغ أبداً الشخص بالذات، بل يقف عند المجهول الخالص للغير بشكل عام، وعليه لا نمتلك أي حجة لاستبعاد كون القابلية للتكرار توصل في نهاية المطاف إلى إنابة غير بآخر. إذا كان الإغلام لا يبلغ أبداً الشخص في ضمير المتكلم، فإن أيَّ شخصٍ كان يمكنه أن يكون مناسباً لذلك؛ أو على الأقل لا نستطيع أن نقصي أحداً من هذا الأمر. وعليه فإن الأمور تحدث على هذا النحو في أغلب الحالات: يمكّن التناهي، بل يبدو أنه يطالب بتقليل غير محدد للأغيار الملزمين من قبل إغلامي دوماً بالتكرار؛ هكذا يختزل الأغيار المستنسَخون على هذا النحو (بالنسخ بلا أصل إذ تنقصها كل شخصية) من الآن فصاعداً إلى الوظيفة المهينة لمجرد «الشركاء»، المقذوفون في الإغلام، لكنهم في المقابل مستبعدون خارج الاختزال الغرامي، حيث يصيرون مجرد مواضيع وأدوات أستعملها لتهييج لحمي. عندما لا يبلغ الإغلام أبداً الشخص أو على الأقل لا يستطيع أبداً ادعاءه أو ضمانه، لا أحد يبدو ضرورياً. ومع ذلك يتكاثر الإغلام بقدار أفضل، في هذه الصحراء، بحيث لا أحد يثبِّتها.

وعليه، هل يعمل التناهي الزماني أولاً (التعليق)، ثم الصوري (الارتياب) على إفشال الإغلام في عريض الشخص (الإنابة). أتلقى فعلاً لحمي من الغير وأعطيه فعلاً لحمه، لكن اللمعان الأبيض للانتعاظ يوارينا في بعضنا بعضاً، ويمزج بعضنا ببعض، وفي النهاية

لا شخص يظهر. أقصد بشخص هنا، بمعنى سلبي، قلب الغير أياً كان الذي سيمنعني اختفاؤه من محبته تماماً؛ أو بعبارة إيجابية، آخر تفردية ممكنة (الخصائص الذاتية للفلاسفة (haecceitas))، الذي لا يُحدد بالصورة أو المادة، وبالعدد أو الكم، باختصار بواسطة العالم والطبيعة، بل بواسطة القصد الخالص للعاشق في الاختزال الغرامي. أو لنقل إن مهمة الشخص هي تجنب أن يختزل الشخص في دور بسيط خلال الإغلام، وبالتالي فرض امتناع القابلية للإنابة، الذي من خلاله لا يكافئ الشخص تحديداً القناع (persona)، القناع والدور في المسرح. يجب أن نستنتج أن الإغلام يحيِّد الشخص ويخضعه لتسلط العالم ويحطه في مجهول الانتعاظ، باختصار يُطبْعِنُه. يعني التطبيع في الحقيقة تحنيط جثة كي يحافظ على نفسه باعتباره موضوعاً ويوحي بوهم البقاء هنا شخصياً، في حين أنه ينتمي إلى الموت. يفترض تطبيع الشخص على هذا النحو توسيع الفارق بين مظهر الشخص وهذا الشخص عينه، مما يسمح بالانفتاح على الكذب الغرامي. من الآن فصاعداً، لم يعد الأمر يتعلق بتعليق اللحم المتأغلم وبعودته إلى الجسد فقط (الفصل 26)، بل بشكل أكثر جذرية بالارتياب الاستعادي، حيث لم أكن أستمتع فعلاً في خضم الإغلام بأي شخص معين (وإن كان بشخص ما بشكل عام). أتساءل عما إذا كان لا أحد يظهر لي شخصياً أبداً في الإغلام نفسه؟

يتحول اللحم من مساعد غرامي إلى وسيط بيني وبين الغير، ثم إلى شاشة بيننا، نظراً لغياب الشخص. ينجم عن ذلك ارتياب غرامي خالص يوسع الفوارق بين الغير ولحمه، بين لحمي وشخصي وأخيراً بين العشاق. لا يهاجم هذا الارتياب اليقين فقط، بل يتعرض للتأمين ذاته (الفصل 3)؛ لا يتعلق الأمر بشك (معرفي ينصب على

المواضيع)، بل فعلاً بارتياب (غرامي ينصب على الغير). منذ الآن أرتاب في أنه، بالرغم من الاختزال الغرامي المترسخ أو بالأحرى بسببه، من الممكن أن لا أحب شخصياً، مادمت أستطيع أن أتلقى لحمي رغماً عني؛ ومن ثم لا ينخرط فيه الغير شخصياً كذلك، مادام يستطيع بدوره أن يجعل الغير يتلقى منه لحمه رغماً عن هذا الأخير (أعرف ذلك - غالباً ما أفرضه عليه!). من الآن فصاعداً، بدل أن يقوي الإغلام القسم، يحل محله ويقصيه، مادام يعرض للخطر قدرة كل عاشق على قول: «هيت لك!»، أي مادام لا أحد ينخرط شخصياً، أو يظهر شخصه. يتخلص الإغلام الغرامي من خسارة محتومة لأنها تنتج عن تجذيره بالذات. لا أحد يتحمل مسؤولية الخطأ، أي لا أحد أخطأ: يتعلق الأمر تحديداً بعيب لا أحد. تعود المعوصة إلى تناهي الاختزال الغرامي ذاتها: يؤول الإغلام إلى الانتهاء - ذاك هو الهول - لكننا لا نموت من ذلك؛ إننا لا نموت من الحب، ذاك هو الهول. إننا نمارس الحب مجدداً كما «نمارس حياتنا مجدداً»، ذاك هو الهول، إذا نجونا في نهاية الإغلام، فإن الحب لا يوجد في منزلة المطلق.

30- الفارق وخيبة الأمل

لا أستطيع حالياً أن أتخطى هذه البلية، لكن يتبقى لي إمكانية وصفها. يتعلق الأمر في الحقيقة ببليةٍ وليس فقط، أو بالدرجة الأولى، بعجز محتمل؛ يجب أن نعترف فيها، قبل أي اعتبار أخلاقي أو نفسي، بمعوصة من حيث المبدأ تمنعنا: إذا بقينا بعيدين عن بعضنا بعضاً، وإذا لم أتمكن من التمظهر شخصياً أكثر للغير، أو يتمظهر لي، فإن ذلك لا ينجم عن إرادة شريرة أو ضعيفة، بل عن فارق أكثر أصالة، أي ابتعاد كلٍ منا عن ذاته. ذلك أن لحمي المتأغلم يظل بعيداً عن ذاتي شخصياً، تماماً كما يظل لحمه بعيداً عن شخصه. يجب أن يبقى

كل منا، سواء أراد ذلك أم لا، بعيداً عن شخص الغير، أولاً لأن لحمه المتأغلم يبقيه بعيداً عن شخصه الخاص. وأدرك جيداً هذه الاستحالة التي تعود إلى تناهيَّ ذاته؛ من جهة، أتماهى مع لحمي وعبره، الذي يفرّدني في نهاية المطاف (الفصل 22)؛ ومن جهة أخرى، ينطلق لحمي تلقائياً عندما يتأغلم عند اتصاله بلحم آخر (الفصل 27)، إلى أن تُعلّق العملية من تلقاء ذاتها (الفصل 26)، فتنفلت بذلك بشكل مزدوج من قراري وإرادتي؛ والحال أن كل فرد يفهم الإرادة الحرة (أو على الأقل إرادة الفعل كما لو كان يستمتع بالحرية، الفصل 19)؛ وعليه إن اللحم المتأغلم والمتناهي يناقض الشخص في ذاتي. إذا كان على شخص ما أن يعزم على... كي يبلغ ذاته عينها بعزم، فإن إغلام لحمي يرهن نفوذي الخاص إلى الشخص في ذاتي. وإذ ينقصني العزم فإني أدخل الارتياب المتعلق بلحمي الخاص. وإذا سعى الغير إلى هجري، كيف أتمكن جدياً أن أشكو له، مادمت أنفلت أنا أولاً من نفسي عبر تبديد شخصي الخاص في لحمي المتأغلم؟

بل هل أستطيع هنا أن أتحدث عن الكذب؟ بالتأكيد لا، ما عدا إذا سلمنا بأن الأمر يتعلق بكذبي أولاً على نفسي وليس على الآخر. بالتأكيد لا، ماعدا إذا اعترفنا بأن الأمر يتعلق بكذب شكلي بمعنى فوق أخلاقي: لا أكذب (على نفسي) بمعنى أخلاقي لأن عدم الكذب (على نفسي) لا يتوقف عليّ، أو تحديداً إزالة الفارق بين لحمي المتأغلم وشخصي المنيع. ليس لي البتة إمكانية إزالة هذا الفارق؛ يفرض تناهيّ الغرامي نفسه باعتباره الاستحالة الظاهراتية لتحقيق **الأنا** شخصياً التي تقول في الحقيقة «هيت لك!». مرة أخرى، يسبق الزيف الأصالة بشكل أصيل، أو وهو ما يعني الشيء نفسه في الاختزال الغرامي - يسبق الكذب (بمعناه ما فوق الأخلاقي) ويحدد

الصدق. لنُشِر فعلاً إلى أن البديل الغرامي بين الكذب والصدق يحل محل الزوج الميتافيزيقي للحقيقة والخطأ. مع هذا الاختلاف الآخر سينقلب منذ الآن ترتيب التصدر: وراء الحقيقة الظاهرة عندما يتمظهر الخطأ أيضاً أولاً بذاته (الحقيقة دليل على ذاتها وعلى الخطأ veritas index sui et falsi)، يقدم الكذب نفسه هنا فوراً للفهم كلياً (تبعاً للتناقض بين اللحم الآلي وإرادة الشخص)، في حين أن الصدق لا يُفهم إلا بالاشتقاق، إلى حد أنه يظل في أغلب الأحيان إشكالياً. يبدو الصدق إشكالياً على الأقل مادام يستلزم الأصالة، وبالتالي شفافيةً خالصةً للذات تجاه الذات (طبعاً بالنسبة إلى الغير، لكن أولاً بالنسبة إلى الأنا)، التي تخاطر من حيث المبدأ بالإغلام الآلي للحم. من يستطيع أن يدعي أنه جرّب (إن لم نقل رأى) في الضوء الأبيض للانتعاظ شخصاً ما لا يقبل الإبدال باعتباره كذلك؟ من يستطيع أن يضمن (لنفسه) أن شخصاً ما يتميز فيه باعتباره كذلك ويتمظهر في فردانيته؟ هل بمقدوري أنا نفسي أن أزعم أني أتمظهر فيه باعتباري كذلك من خلال بداهة تفردي الأخير؟ لا شك أن لا شخص يستطيع هنا أن يرغب في منزلة أي شخص؟ على العكس، لقد شعرت دائماً، لو للحظة واحدة حتى خلال أكبر الومضات، بالبعد المتبقي والمثبط للغير عني، مجرد نسخة مطابقة لفارق أكثر فظاعة، أي بعد لحمي الخاص عن شخصي الخاص. أنتظر التكذيبات.

من الضروري أن نستنتج ليس فقط أن الكذب يجب أن يوصف أولاً لأنه يُتصور وحده، في حين يظل الصدق إشكالياً، ومن ثم قابلاً للوصف بقدر قليل، بل إن الكذب يشهد على نزاهة أكثر منه. الحقيقة أن الصدق يريد أن يوهمنا كما يوهم نفسه، عندما يدعي أنه لا يكذب وهو يقول «هيت لك!»، وبشكل عام «أحبك!»، في حين أنه يعلم (أو

يستشعر) أن لا أحد يستطيع أن ينجزه بشكل إغلامي، وخصوصاً لأن شخصاً واحداً يستطيع ذلك، في حين لا لحم أغلماً يبلغ الشخص. لو كان الصدق يريد أن يستحق اسمه، فلن يدعي «أقول «أحبك!»، أنا جاد، لا أتمظهر في أي شخص»؛ بل سيعترف على العكس، حتى بأفضل قصد في العالم، بأني لا أتمظهر شخصاً بشكل إغلامي أبداً، لأن الشخص ينفلت من الإغلام الآلي للحم. لا يصير الصدق جديراً بالثقة إلا عندما لا يدعي الاستئذان من جديته الحميمة ليقول حقيقة ممتنعةً، بل عبر اللعب بنزاهة لعبة من يكذب ليربح، بحيث يجد على هذا النحو أرضية ظاهراتية صلبة، تلك الخاصة بزيف البداية حيث أدرك أني بشكل أصلي بعيد عن نفسي. يجب أن نستخلص من هذه المفارقة نتيجة ضرورية مفادها أن العاشق الذي يدرك أنه عاشقٌ، وخصوصاً في وضعية الإغلام، يجب أن لا يطمح أبداً إلى قول: «أحبك!»، أو «هيت لك!»، مادام يدرك بعده عن نفسه. يجب على العاشق أن يقول فقط: «سأظل أحبك - فيما بعد!» (الفصل 19). يتجاوز صدقه إلى حد بعيد الجدية المشكوك فيها دائماً.

بناءً على مثل هذا التحديد الفوق أخلاقي للفارق بين الشخص والإغلام، بمقدوري الآن تمحيص السلوك اللاأخلاقي الذي يختار الكذب بالمعنى الأخلاقي واستعمال إمكانية الخداع. ما الذي يحدث فيه وبأي حق يمكننا أن نحاكمه أخلاقياً؟ يجب أن نميز، لكن سيتعلق الأمر في جميع الحالات بالخداع نفسه: ادعاء إعطاء الغير، عندما أعطيه لحمه، شخصي أيضاً؛ سيتعلق الأمر، بعبارة أدق، بخداع للشخص.

لا يوجد في الحالة الأولى أي سِر: نراود بسرعة كبيرة وبطريقة جيدة، وبأقل جمل ممكنة أو مقدمات، من دون حتى قسم ظاهر؛ تختزل «هيت لك!» إلى «هيا بنا؟» (بل «إلى أين نذهب؟»)؛ من حيث المبدأ،

يقول كل واحد إنه يجد فيه غرضه، لكن في الحقيقة يجب أن يؤدوا بالتأكيد ثمن الإغلام الذي اختزل بهذه الشاكلة إلى نفسه، أي التخلي عن بلوغ أدنى شخص للغير، وبالتالي التخلي أولاً عن التمظهر بذاته شخصياً. لم أعد أتعامل خلال هذا التجريد من الشخصية المزدوج، مع «الشركاء» المتساوين واللامبالين ومن دون استجابة فقط، بل أنا نفسي لست سوى «شريك» كذلك بالنسبة إليهم، بلا اسم أو معنى. إن اللامبالاة التي تغشي الغير في ضباب المجهول، تبقيني ماوراء نفسي. يكمن الكذب هنا في عدم الطموح حتى في الرغبة في بلوغ ظاهرة الغير أو الذات عينها. مع المراودة ينقلب تلاقي اللحم: لم تعد تستعمل إلا لحرماننا من مقام العشاق، ولتفريقنا عن بعضنا ولعزلي. ليس حتى لعزلي لأن العزلة تستلزم كذلك التفريد، في حين أن تكافؤ «الشركاء» الذي يجعلهم بالنسبة إلي لامبالين، يجعلني أيضاً مجهولاً. لم أعد أملك حتى وسائل البقاء وحيداً مادمت لم أعد شخصاً ما.

غالباً ما تتاح لي وضعية أخرى: الإغواء الشائع حيث يبقى سر صغير، الطموح على الأقل إلى سر صغير: أود إقناع الغير، وبالتالي أنا أولاً، أننا نستطيع فعلاً، ربما في يوم ما، لمَ لا؟ أن ننتهي إلى وضع قسم. الحقيقة أنني لا أعتقد بتاتاً أني أستطيع أبداً بلوغ هذا الحد (وهذا يحميني من خطر السقوط في اللعبة، ومن ثم يجرني إلى دفع المسألة إلى الأمام أكثر)، بيد أني أحاول زيادته بالنسبة إلى الغير كي يتفرغ لما لن أعطيه إياه أبداً (أنا شخصياً)، بل أن يعطيني ما أنتظر منه بلا زيادة، أي لحمي الخاص. خلال الكلام الخلاب (كما نسميه)، نتكلم نحن الاثنان بسوء نية؛ أنا أولاً لأني أدعي وضع قسم في حين أريد الإغلام بلا قسم؛ ثم الغير لأنه يدرك ذلك تماماً، لكنه يدعي أنه لا يشكك في كذبي. يمكن أن يتخذ سوء النية هذا وجهين مختلفين،

لكنهما يتلاقيان. إما أن الغير يريد مثلي الشيء نفسه (لحمه بلا قسم) ويكذب عليّ في المقابل؛ يقودنا هذا الكذب المشترك، النزيه إذا جاز القول، إلى الحالة السابقة، أي المراودة المنعشة والفرحة مثل جميع الحروب القذرة التي لا تنتهي أبداً. أو أن أحدهما، للاختصار نقول الغير، يكشف الكذب لكنه يفضل المجازفة؛ ليس لأنه يحبني أولاً باعتباره عاشقاً حقيقياً، بل ببساطة لأنه يفضل أن يتلقى لحمه المتأغلم مني، حتى دون قسم، تبعاً لمبدأ الحس السليم الذي مفاده: شيء أفضل من لا شيء؛ هكذا يكذب الغير على نفسه عندما يخفي عن نفسه كذبي رغم أنه ظاهر بالقدر الكافي؛ يجعل سوء نيتي خاصته ويصادق على تخلينا المشترك عن قول «هيت لك!» وأن نجازف بشخصنا. طبقاً لنتيجة منطقية سيتلقى فعلاً لحمه المتأغلم، لكن بلا شخص يمنحه إياه، أو (هو نفسه) كشخص يتلقاه. وعليه يرجع عدم فناء الكلام الخلاب إلى كذبي (خلق الاعتقاد في أني أظهر شخصياً وأريد رؤية شخص، في حين أني لا أرغب سوى في زيادة لحمي الخاص دون أن أدين لأحد بشيء ما)؛ ثم ثانياً إلى كذب الغير (المضمر أو الظاهر) الذي يصادق على كذبي. يكمن الكذب هنا، في هاتين الصيغتين، في ادعاء كوننا عشاقاً وهو ما لا نريد بتاتاً أن نصيره. خلال الكلام الخلاب نصير عشاق فودفيل (Vaudeville)، بعبارة أخرى في مقام الاختزال الغرامي، مظاهر العشاق وأكاذيب العشاق.

غير أن هذه الصيغة (الكلام الخلاب) توحي بإمكانية جديدة جوهرية بلا شك: إذا كان الكذب يتجلى في محاولة تلقي الغير لحمه دون أن يقحم ذاته كشخص، (عبر القسم)، مثلما لا أستطيع بتاتاً، فضلاً عن ذلك، تلقي لحمي من الغير بشكل صحيح دون أن أعطيه لحمه تزامنياً، هل يجب أن أستنتج من ذلك أنني لا أستطيع حقاً أن أعطي

للغير لحمه إلا إذا انخرطت فعلاً كشخص؟ ألا يقود الصدق بذلك إلى قلب العلاقة بين القسم والإغلام؟ فبدل أن نفترض فقط أن القسم يجب أن يتقوى بالإغلام، بل أن يتحول إليه (كما سلمنا بذلك إلى حد الآن، الفصول 24-22)، ألا يجب أن نعتبر أيضاً الإمكانية المقابلة؟ إمكانية عدم تمكن الإغلام من تحقيق تلاقي اللحوم **فعلاً** (أي أن كل واحد يمنح الغير اللحم الذي لا يحوزه والعكس صحيح)، إلا إذا أعطاه كل واحد وتلقاه شخصياً (دون أن أسرق لحمي وأحرم الغير من لحمه) ومن ثم طبقاً لشرط صدق القسم. في هذه الفرضية، يضع القسم شرط إنجاز تلاقي اللحوم، لأنه يستبقها ويتحرر منها ويمكن أن يذهب أبعد منه، أي يعلق تعليقها، عندئذ هل يستطيع القسم أن يعمل الإغلام بحسب هواه وإرادته، أي إغلاماً حراً (الفصل 35)؟

تأتي بعد ذلك حالة الكذب الخالص والمتطرف والخطر، أي **الخيانة**. أكثر خلاصاً لأنه لأول مرة عليّ أن أكذب هنا على شخص ما بالقول بوضوح وبشكل صريح، وبالتالي بجدية؛ بجدية لأن الكذاب ينتهي دائماً إلى ضرورة إقناع شخص ما بأنه لا يكذب عندما يقول له، بالضبط تحديداً وجهاً لوجه والعين في العين وبأقصى جدية ممكنة: «أقول لك الحقيقة»؛ علاوةً على أن الكذاب الحقيقي يعرف في أغلب الأحيان أنه يتقن الكذب؛ وإتقان الكذب يكمن في معرفة قول: «أنت تعلم جيداً بأنني لا أتقن الكذب» أو «صدقني». في الحالات السابقة (المراودة والكلام الخلاب) لا يتطلب الكذب شيئاً من هذا القبيل، يكفي أن لا نقول شيئاً لكي نرتكبه فعلاً بشكل تام؛ يجب أن نقوم بذلك هنا باستمرار، ونواصله ونؤكده. مرة أخرى توافق الجدية تماماً الكذب (أو تتوافق معه)، وتقابل الصدق تماماً.

كما أن الكذب الأكثر تطرفاً: لا أزاوج أحد مقاصدي بآخر فقط، مثلًا القصد الظاهر والكاذب (ادعاء القسم) بالقصد الفعلي (الرغبة

في سرقة لحمي)؛ هنا أزاوج شخصاً ما، ذلك الذي أستمر في ادعاء محبته علناً، بقصد آخر يتعلق بادعاء الشروع في المحبة سراً. الحقيقة أني لا أزاوج الواحد بالآخر كما لو كانا يجتمعان ليعطيا إيَّاي اثنان بثمن الواحد، بالإضافة إلى صعوبة الاختيار؛ إنني لا أزاوجهما مادمت لا أزاوج الواحد بالآخر، بمعنى أن «زاوَج» تعني «خان»؛ الواقع أني أخونهما معاً مثلما يخون الجاسوس المزدوج الطرفين معاً وأحدهما بالآخر. إن هذا الغير الذي أزعم محبته علناً لا أحبه لأنني لا أريد أن أبلغه كشخص أو أظهر أمامه شخصياً. أما فيما يخص ذلك الذي أدعي أني أحبه سراً، فلا أحبه بعمق لأني لا أستطيع ذلك: طالما يجب أن أحتفظ بنفسي للكذب الآخر، فإني لا أستطيع أن أتقدم شخصياً دون تحفظ، وبذلك لا أظهر على هذا النحو ومازلت أكذب؛ يمنعني هذا العيب في الصدق من مطالبة الغير بالتقدم شخصياً؛ ليس بيدي سوى التفاوض معه على تسوية، أي تدبير مؤقت مقابل تدبيره المؤقت؛ بيد أن هذين التدبيرين المؤقتين يولدان على الأقل كذبةً كاملةً، إن لم تكن كذبتين في القريب العاجل، فيما بيننا. هكذا أجد نفسي بين الكذب العلني والكذب السري، المزاوَج والمزاوِج عند الاقتضاء، أكذب بشكل مزدوج. يوجد ما هو أسوأ: طالما يجب أن ألعب دوري المزدوج الذي يقود حتماً إلى كذب مزدوج، فإني لم أعد قادراً على بلوغ الشخص (أحدهما يظل قريباً جداً، والآخر بعيداً جداً)، أو أن أتمظهر شخصياً.

من هنا الخطر الشديد للكذب الذي يتجاوز الغير وأنا: لم يعد أي شخص أمامي، خصوصاً لم أعد موجوداً لأجل أي شخص لأني لم أعد حتى شخصاً. لم يعد هذا الكذب قادراً على التوقف، بل حتى على أن يُستدرَك: يجب أن ننغمس فيه وننخرط فيه ونتيه فيه بلا أمل

في الرجوع. لأنه لكي أتملص من الاثنين اللذين أخدع، يجب أن لا أخفي عنهما شخصي فقط، بل أن أبني شخصية مزدوجة من أجل حياة مزدوجة؛ غير أني عندما أكتسب شخصيتين أفقد نفسي على هذا النحو، وتحديداً لأنه لم يعد لي أي شخص أفقده أو أنقده. يفرض الكذب الأكثر خطورة أن أفقد نفسي **حقاً** كشخص. خلافاً للحالتين السالفتين، لا يخفي الكذب الشخص الحقيقي، بل يقتله؛ وراء قناع الكذب لم أعد أحداً. وإليك الحقيقة الوحيدة في الأخير، لم أعد سوى قناعٍ لا يُخفي أي أحد.

للخروج من هذا القبر الذي لا نتصور أنه يكفي أن «يكون لنا الشجاعة» لـ«قول الحقيقة» لـ «الشريك»، عندما نوحي له أنه «انتهى ما بيننا!» وأن نسند إليه منزلة «السابق» (واحد إضافي). تخفي هذه العبارات المبتذلة إلى حد السخف بطلان المنهجية بشكل سيء، لأنني أقر، عبر هذا العنف الأخير، لأحد الأغيار فقط أني كذبت عليه، والأكيد أنه أمر لا يلغي بتاتاً هذا الكذب، ولا يستعيد الصدق الذي كنت مديناً له به عبر القسم السابق. الحقيقة إني أكرسه طبقاً «للنزاهة»، وبعيداً عن خروجي من كذبي، في حدوثه ووضوحه: أعترف أني كذبت، لكني لا أستعيد أي صدق أو حقيقة. أكثر من ذلك: حتى لو كان بمقدوري إخفاء الغير المخدوع والقيام بذلك من خلال الربح والخسارة، كما لو أنه لم يقل أو يعمل أو يُحبُّ شيئاً البتة، سيظل كذبي عبثاً بالنسبة إليّ؛ لأني لا أستطيع أن أكذب على نفسي بالقدر الكافي لكي لا أدرك أن القسم الذي زعمت إنجازه في الماضي لم يعد له أية قيمة. أعلم أني أخطأت، لقد قلت أباطيل، وخيبت أمل الغير، لقد أوهمت نفسي بنفسي. حتى لو لم أعد أخدع أحداً (لا شيء أقل يقيناً في الحقيقة)، لقد خدعت نفسي (**بنفسي**) مرة أخرى؛ لقد

أفسد كذبي ماضيَّ ولن يستعيد حاضري أبداً صدقه. وعليه كيف أستطيع اليوم أن ألتمس صدقاً جديداً، إذا كان معرَّضاً في المستقبل، هو كذلك، للتحول إلى كذب حقيقي؟ بمقدوري أن أقول عن نفسي أني صادق، لكن هذا لا يبرهن على شيء مادمت قد كذبت بجدية في مرة سابقة؛ لا يخدع احتجاجي أحداً، مادمت قد خدعت شخصاً ما. لقد بدأت عندما خدعت نفسي، ثم عندما خدعت الغير؛ إذا كنت قد تمكنت من الكذب حتى في المرة الأولى، حتى على شخص واحد، فما المانع من أن أكرر ذلك؟

هكذا يظهر أن الكذب هو الأفق فوق الأخلاقي (الفارق) أولاً، ثم الأخلاقي (خيبة الأمل) للإغلام، عندما يتطبعَن الشخص (الفصل 29). وعليه هل يجب عليّ، أنا العاشق، أن أتكيف معه أم بمقدوري أن آمل تجاوزه؟ في جميع الأحوال يجب أن أواجهه لأن الاختزال الغرامي لا تحدث في أي مكان آخر.

31- الاختطاف والشذوذ

لا أستطيع تحمل الكذب الذي أمارسه مع ذلك في أغلب الأحيان وبسهولة. لا أحد يمكنه أن يتحمل أن يكذب عليه الغير، على الأقل في الاختزال الغرامي؛ أفضل، إلى حد بعيد، أن يصرح لي بأنه لا يحبني، بل أنه يكرهني، بدل أن يقدم لي قسماً مغلوطاً. أنا نفسي أكذب في أغلب الأحيان بسبب الجبن، ليس عن قصد راسخ أو خدعة متقنة: كما أني أكاد لا أكذب أبداً وجهاً لوجه، مادام يَلْزَم ذلك قوة الشخصية بل وشجاعة شاذة؛ ولا أعترف أبداً أني كذبت دون انزعاج أو خجل، وحتى عندما أقوله لنفسي يجب أن أبحث لها عن أعذار. لماذا لا أستطيع أن أواجه ما أقوم به في الغالب بشكل سلس؟

من دون شك لأن الكذب سيلغي في النهاية الاختزال الغرامي برمته مادام يترسخ فيه بشكل مباشر ولا يُتصور إلا انطلاقاً منه؛ لكن لأنه لا عاشق أولاً - الشخص الذي أدى ثمن السبق والإغلام - يستطيع أن يتحمل بهدوء ولامبالاة أن يتلاعب الغير بما تسببانه وما تكشفان عنه، وبالتأكيد ليس العاشق الآخر، أي آخر القسم والانتعاظ. ذلك أن كذبه لا يختلس مني ذاته فقط، بل ما تلقيت منه، أي لحمي المتأغلم، وبالتالي جزءاً مهماً من نفسي. إذا كان الغير، عبر كذبه، لا يأخذ مني سوى نفسه، في نهاية المطاف، سأحيا بواسطة كذب مضاد، عبر إنابة، غير أنه يأخذني أنا كذلك مادام لم يعد يمنحني لحمي، هذا اللحم الذي لا أستطيع أن أمنحه لنفسي، ولا أحصل عليه إلا منه. الأسوأ من ذلك: عندما أعلق الآن عطية لحمي، ونظراً لأن هذه العطية لا تترك أثراً أو ذاكرة (الفصل 26)، فإن الغير يلغي أيضاً كل لحمي الماضي؛ وعندما يعلق المنبع يلغي المحتجزات. إذا كذب عليّ الغير، فإنه يكذب عليّ دائماً، لم يعد لي لحمي فقط، بل لم يكن بحوزتي أبداً. وبطبيعة الحال لا عاشق يستطيع أن يتحمل، ولو للحظة، الكذب المصرح به وجهاً لوجه من قبل الغير، إلى حد تفضيل أي تكذيب تافه، بل الكذب على الذات، كي لا يكون عليه مواجهة هذا الكذب مباشرةً. لكن ماذا يستطيع العاشق إذا لم يعد يرضى بهذا الوهم ويود فعلا تجاوز خيبة الأمل، أي تقليص الفارق بينه وبين الغير، بمعنى بينه وبين اللحم المتأغلم الذي تلقاه من الغير؟

يمكن أن يدعي العاشق أولاً استعادة الصدق بمجرد تلاقي اللحمين، عبر المطالبة بالتمظهر والتحقق المباشر لشخصي كعاشق وشخص الغير في اللحم المتأغلم. بعبارة أخرى، أدعي أني أنجز، على الأقل بالنسبة إليّ، بشكل تام: «هيت لك!» في لحمي؛ أكثر من

ذلك أن لحمي يُبرِز شخصي عندما يتأغلم؛ باختصار إني أحوز الإغلام الشخصي والشفاف والجدي. ينتج هذا الطموح المذهل حتماً عكس ما يَعِد به: يُقوِّي الكذب عندما لا يفي بوعده؛ يُخيِّب الأمل أولاً لأنه يعد بالجدية التي تظل وهماً خاصاً بالذاتية الميتافيزيقية - أن أتمكن من التساوي مع نفسي وأكون شفافاً معها - التي تناقض تقدم العاشق في الاختزال الغرامي. ثم يُخيِّب الأمل لأن تناهي الإغلام (لا أحد يمكنه أن يستمتع إلى ما لانهاية) يطردني باستمرار تماماً من الإغلام ولا أعدو فيه من أجل الغير، بل يدفعني إلى استبدال غيرٍ آخر بالأول. يُخيِّب هذيان الجدية الأمل أخيراً وخصوصاً لأنه يفترض متحققاً ما يفسد الكذب إمكانيته ذاتها، أي أن لحمي يحقق قسمنا أو يظهر شخصي. عندما أطالب بالجدية في لحمي المتأغلم، لا أهذي فقط، بل أكذب بقدر ما أكذب على نفسي.

كما أن العاشق يتسلح، تواً، بخطة مغايرة؛ ونظراً لأنه لا يستطيع أن يدعي إنتاج الصدق لنفسه وفقاً للحم المتأغلم، فإنه يطالب الغير به؛ ونظراً لأن العاشق الهاذي يسلم بأن اللحم يمكنه أن يحقق القسم أو يظهر الشخص، فإنه يتصور أن الاستيلاء على لحم الغير يكفي لضمان الشخص. سنسمي هذا العبث الغرامي **الاختطاف**، وإن كان لا مفر منه في هذه اللحظة من منطق ظاهرة الحب. الأكيد أن الاختطاف يتناقض ويقوي الكذب. أولاً لأن الاختطاف يفترض أن اللحم يوصل إلى الشخص في حين أنه يسيؤه، ولأن الاختطاف ينقص هذا الشخص لاسيما أنه يمارس على لحمه إكراهاً، ويعلِّق فيه أدنى إرادة حرة. إلغاء الإرادة وبالتالي شخص الغير، ذاك تحديداً ما يسعى الاختطاف إليه عندما يمارس دون اللجوء إلى العنف المادي؛ نستطيع في الواقع أن نستحوذ على اللحم باعتباره كذلك وضداً على

إرادته؛ يكفي أن نستعمل إحدى خصائصه الجوهرية، أي آليته وتهيجه من دون الغير أو رغماً عنه؛ لكي نستحوذ عليه يكفينا إذاً أن نجبره على التهيج والاستمتاع رغماً عنه؛ أو بالأحرى مادام باعتباره كذلك يتهيج بشكل تلقائي (بلا إرادة، بل ضد كل إرادة حرة)، لا مجال حتى لمعارضته شريطة أن يتبع تلقائياً حركته المتعذر توقيفها. لا حاجة لأن نفرض عليه القبول (إنه يقبل دائماً)، مادام لا يرتضي سوى آليته الخاصة. يفتح غياب العنف المادي هنا الباب أمام عنف أسوأ، أي عنف ضد الإرادة التي يُنكر الشخص بالضبط.

في المقابل إذا مُورِس الاختطاف بلا عنف مادي، لن يكون أقل تناقضاً مع نفسه، عندما يؤكد على كذب آخر. هب في الواقع أن عاشقاً يمارس العنف على الغير كي يقلص الكذب، ؛ ومن ثم لا يعدو الاعتماد على لحمه التلقائي للاستحواذ على شخصه؛ يتخلى عن المرور عبر استمتاعه، بل يعفي نفسه من لحمه؛ فلا يتبقى سوى لحم واحد معنيّ، هو لحم العاشق الذي ينتزع لحمه من الغير دون أن يعطيه أي لحم؛ لا يتعلق الأمر إذاً سوى بنصف إغلام وبإغلام أحادي الجانب حيث يُسرَق من الغير ليس استمتاعه فقط، بل لحمه أيضاً؛ يصير الاختطاف اغتصاباً عند سرقة الاستمتاع. لكن ما الذي يستولي عليه العاشق المغتصب؟ ليس على جدية الغير مادام يجرده من إرادته وشخصيته (الكذبة الأولى تتعلق بالاختطاف)، ولا يستولي أيضاً على اللحم مادام عندما يحرمه من الإغلام لا يمنح الغير أدنى لحم (الكذبة الثانية تتعلق بالاغتصاب)؛ الحقيقة أنه لا يتبقى سوى جسم مادي، كل ماعداه (اللحم والإغلام والإرادة والشخص) قد اختفوا فعلاً؛ ما تزال خطوة أخيرة في هذا المنطق يجب تجاوزها، إن الجسد الجيد هو الجسد الميت (أو عند الاقتضاء المشترى والمباع). هكذا يبلغ

الاختطاف تناقضه النهائي: «كنت أحبه كثيراً، لقد قتلته» إن الجدية (أي هذيان الجدية) يقتل، لأنه يدعي الانطباق المباشر على ما يمنعه، أي الإغلام التلقائي للحم.

بقي هناك طريق آخر، ملتوٍ أو بالأحرى مُلَوّىً، إنه **الشذوذ**. طريق أكثر حذراً: لكي نطمح إلى بلوغ الشخص في لحمه، لم نعد نعتمد الصدق المستحيل، بل الكذب مباشرة، لأنه قابل للتحقيق تماماً. لا أتحمل إذاً باعتباري عاشقاً، أن يصير اللحم المتأغلم للغير جسداً باستمرار، أو أن إغلامه يمنع النفوذ إلى شخصه؛ وعليه سأجهد نفسي على إرغام لحمه على البقاء لحماً؛ سأستعمل كل الوسائل حتى المظهر الخادع. لكي أحافظ على حياة لحم الغير، وبالتالي حياة لحمي، سأبدأ بجعله نصب عيني، حتى لو اضطر من أجل ذلك أن يتظاهر ويكذب فيما يخص وضعية لحمه. سأُجبر لحم الغير ولحمي على البقاء لحماً بأي ثمن وبكل الحيل وبكل الاتفاقيات: الماكياج والتنكر والقناع والتمثيل... إلخ. سأستعمل موارد الأجساد لأقبض على اللحم، حتى أوهامها؛ ومادام بلا سلطة سوى على الأجساد للقبض على لحم الغير، فيجب أن أدفع الأجساد، وبالتالي حيادها، إلى حدودها، بل إلى أبعد من حدودها: هكذا سألعب طبيعة الأجساد ضد الطبيعة، دون تردد أو تحفظ، مجازفاً بكل شيء للحفاظ على معجزة اللحم المتأغلم نصب أعيني. وعليه سأخرق حدود التهيجات، فأنتقل من الألم إلى اللذة؛ سأخرق حدود الجنسين؛ وأنتهي تقريباً إلى خرق - ولمَ لا؟ - حدود الأنواع. بيد أني سأوهم نفسي دائماً، سأخيِّب أملي وأكذب مجدداً لأني سأخلط هنا أيضاً الدرجات. هب أني أتمكن في الواقع من الحفاظ على لحم الغير ولحمي المتأغلمين نصب أعيني بسبب تشغيل الأجساد (الخلط الأول)؛ بل لنفرض أني تمكنت من تمديد عملية الإغلام إلى أقصى حد، بل بسبب الفعل الجنسي والإنابة، وأتصور

محو التناهي الجوهري منه (الوهم الثاني)، لن يتبقى شيء - أن تجعل اللحم يصرخ أو يبكي، أن تعيد له الروح أو تطلب العفو - يمكِّن من جعل الشخص ظاهراً. على العكس من ذلك، كل الجهد المبذول لتحقيق هذا «الفعل»، برضا الغير أو من دونه لا يهم، يبرهن أن الأمر يتعلق دائماً بإظهار الغير فقط انطلاقاً من نظرتي، وبالتالي بتمظهر الغير باعتباره شخصاً بأي شكل من الأشكال ومن حيث المبدأ. لا موضوع سيمظهر أبداً شخصاً ما (التناقض الثالث)؛ يظل الغير بعيداً.

يبقى الكذب إذاً سليماً طالما أردنا تجاوزه بالقوة؛ يخلط الاختطاف والشذوذ كل شيء ولا يحققان شيئاً لأنهما يبحثان عن الشخص في مملكة اللاشخصي. لا يُمتلك الشخص مثلما لا نمتلك لحماً متأغلماً - إننا نملك جسماً مادياً أو موضوعاً فقط، إننا لا نملك إلا ما لا يمكن أن يُحَب؛ وبمجرد إدراكنا أننا لا نحبه نقتله، والحقيقة أننا نكتشف أنه كان ميتاً فعلاً. يتعلق الأمر بعقدة أورفيوس: توجد يوريديس (Eurydice) في كل مكان عدا في مقر أرواح الموتى (هناك حيث يوجد شخص ما، لا يوجد الجحيم ولا حتى مقر أرواح الموتى)، أو بالأحرى كان أورفيوس يبحث بهذا الاسم عن شيء مغاير تماماً، أقل قابلية للبوح به.

32- تقاسيم الوجوه الغامضة

تنتج كل المعوصات التي ذكرناها تواً عن خلط وحيد، أي اعتبار إغلام اللحم منفذاً لبلوغ الغير شخصياً، وبذلك تنتهي كلها إلى المصيبة نفسها، ينتهي لحم الغير المُزوَّر، بعيداً عن أن يتحقق في الشخص، إلى مستوى الجسد الخالص والبسيط حيث نستطيع أن نقتل شخص الغير. إذا بقي منفذ مفتوح، فيجب أولاً أن يُنسِف هذا

الخلط عبر نزع وجه الجاذبيات والخدع عن لحمه المتأغلم. سيوضع سؤال حتماً: يمكن للإغلام أن يشمل حتى الوجه (الفصل 24)، لكن هل ينجم عن ذلك أنه مضطر لذلك؟ لننفذ إلى الشخص ألا يجب أن نعود إلى الوظيفة الخاصة بالوجه، أي ضمان دلالة ظاهرة الغير (الفصل 20)، قبل تلاقي اللحمين (الفصل 23)؟ هكذا يمكن للوجه، عندما يسترجع استقلاليته ويستعيد امتيازه، أن يسمح لي بالنفوذ إلى الغير شخصياً. يبدو أن هذه الحركة الاحتراسية تتم تقريباً من تلقاء ذاتها بالرغم من أنها تعرض صعوبات أكثر مما تحل. الواقع أني أجد نفسي حقاً في وضعية الإغلام، دون إمكانية التراجع، لأنه بسبب إغلام لحمينا يظل قسمنا صورياً وعاجزاً عن تفريد فاعليه؛ إن المرور إلى لحمي، بعيداً عن إفساد الاختزال الغرامي، ثم إلى لحمي المتلقَّى من الغير، وحده سمح بالنفوذ إلى الظاهرة الحقيقية للغير. الأكيد أن تلاقي اللحمين يتورط حالياً في الكذب (الفارق وخيبة الأمل)؛ والأكيد أن صدق الشخص يظل بعيد المنال في هذه المرحلة من السير، ومع ذلك لا أستطيع التراجع، أولاً لأنني سأبتعد عن الغير الذي قرَّبني منه الإغلام بلا شك أكثر من القسم؛ ثم لأني بمجرد اكتسابي الإغلام لا يعود بمقدوري التجرد منه، وحتى تعليقه يجعله بالنسبة إلي أكثر استعصاءً على الحل مادام يكشف لي عن تناهيّ الأخير. وعيه إذا لم أستطع العودة إلى التأغلم باسم الوجه، يبقى لي العودة إلى الوجه في أفق الإغلام نفسه للتساؤل إن كان الوجه يستطيع، في هذه الوضعية المحتومة، أن يبرز الغير شخصياً، وليس فقط في هالة لحمه؛ وهو ما يعني التساؤل إن كان الوجه الصادق يستطيع التمظهر. بعبارة أخرى، ماذا تصبح الحقيقة في مقام الاختزال الغرامي؟

يتميز الوجه، حتى قبل الاختزال الغرامي، عن الواجهة فقط، إذ

تظهر واجهة السطح بلا تحفظ أو تردد، مثل موضوع أو كائن مستمر، وغيابها من العمق يعفيها من الظهور باعتبارها كذلك مادام ينقصها بعد هذا الـ «باعتبارها كذلك»، فأجمل واجهة في العالم لا يمكنها أن تعطي إلا ما تمتلك، أي مفعول السطح. يظهر الوجه بشكل أفضل بحيث يمكِّن من استشفاف التراجع الذي صدر عنه؛ وبهذا الصدور يفتح عمقاً تستطيع النظرة انطلاقاً منه أن تصلنا من الخارج، نظرةً أقدم وأبعد من نظرتنا، يقبل عليها ويؤثر فيها ويناقضها؛ يوجه الوجه على هذا النحو لي نظرة تمارَس فوراً مثل نداء أو أمر. يتفرَّسني الوجه عن بعد، ويمسكني من فوق، بحيث لا يستطيع أن يمنع نفسه من إصدار مطالبة. فتصير المسألة برمتها: ما الذي يطالبني به؟ إن الجواب بطبيعة الحال هو: يفرض علي الوجه بالقول (أو يبلغني بالصمت) الأمر الأخلاقي: «لن تقتل!». بقي أن نعرف ما يستطيعه هذا الأمر الأخلاقي أيضاً عندما يتحقق الاختزال الغرامي (الفصل 20) وحتى عندما يترسخ هذا الاختزال الغرامي بواسطة تلاقي اللحمين: هل يفرض نفسه بلا معارضة، مثل أمر مطلق، لا نستطيع خرقه في الواقع إلا عندما نؤكده بحق؟ بالطبع لا، لأن الوجه، في الاختزال الغرامي، لا يأمرني فقط بـ «لن تقتل البتة!»، بل يأمر: «ستحبني!»، أو بتواضع أكثر: «أَحبَّني!». لا يتجلى الفرق أولاً في انتقال الوجه من الطلب السالب (النهي) إلى الطلب الإيجابي (الذي لن أستطيع أبداً إرضاءه لأنه يتجاوز كل المقاييس)؛ بل يلح خصوصاً على أن يسري المطلب الأول بشكل مطلق على كل الوجوه، لأنه لا يتوقف على الفرد، على صفاته أو قصده، بل يعتمد على نفي شخص معين وعلى غياب فرديته؛ في حين أن المطلب الثاني يريد أن أحب هذا الوجه وهذا الشخص المتفرد بخصوصياته، هذا وليس ذاك. ذلك لأن الحب يتطلب شَخْصَنة الوجه، **أولاً** لأني لا أستطيع أن أحب

إلا عبر القسم حيث هذا الغير سيقول لي لوحدي، بضمير المتكلم المفرد: «هيت لك!» **وثانياً** لأني لا أستطيع أن أحب إلا عندما يتأغلم لحمي كي أعطي للغير لحمه، لكن بإغلام متناهٍ، وبالتالي محدود بغير واحد في زمن معطىً إذ لا أستطيع أن أمنح سوى لحم واحد، وبالتالي بالتخصيص، وعليه لا يستطيع الوجه، عندما يجد نفسه في الاختزال الغرامي، أن يفرض بشكل مطلق وكوني، بصمت، أي يجب عليه أن يتكلم شخصياً عبر القسم؛ يجب عليه كذلك أن يؤدي من لحمه المتفرد في الإغلام. يجب أن يتفرد الوجه وأن يتمظهر باعتباره كذلك، الأمر الذي لا يستطيع أن يحققه دون أن يعمل على الاعتراف بصدقه. وبذلك يتغير السؤال مجدداً: يتعلق الأمر بمعرفة إن كان الوجه، في مقام الحب، يستطيع أن لا يقول الصدق فقط، بل أن يبدي أنه يقول الصدق (التمظهر بكونه صادقاً)، باختصار أن يتمظهر بحيث أرى أنه لا يكذب. وباختصار شديد، هل يستطيع أن ينفلت من الكذب الذي يفسد اللحم المتأغلم وتعليل ادعائه، أي فتح المنفذ على الغير شخصياً؟

بقدر ما نستطيع أن نقبل بأن الوجه الأخلاقي لا يكذب لأنه يظل أكثر كونية من اللازم كي يحوز الوسائل - بقدر ما يجب التسليم بأن الوجه ليس له أي امتياز خاص بالصدق في الاختزال الغرامي المترسخ. على العكس، يصير الكذب الذي يظل فعلاً فوق أخلاقي مع اللحم المتأغلم أخلاقياً حقاً، عندما يلعبه الوجه نستطيع أن نلعبه. وبشكل متناقض لا يكذب اللحم، وحده الوجه يقدر على الكذب بالمعنى الأخلاقي الدقيق لأنه وحده يحوز المنزلة الأخلاقية. ويكمن الكذب الأول في زعم عدم الكذب، ثم ادعاء البراءة والطيبة. عدم الكذب: ينضح وجه المراود، الذي لا يحب لكن يجعل نفسه

محبوباً، تحديداً بجدية تامة، إذ يمكنه بذلك أن يعطي قبلة ليخون باطمئنان. والطيبة: يستطيع وجه أسوء القتلة أو الإرهابيين أو الجلادين أن يظهر دائماً البراءة الطفلية، أو جمالاً ملائكياً؛ الأكيد أن خزيهم سيتأثر قليلاً عندما يجعلهم قبح معين سيئين بشكل واضح؛ غير أن الجمال لم يضمن أبداً، في الاختزال الغرامي، تحديداً ملازمية الطيبة أو يحافظ على المماثلة معها (لا تتصور ذلك سوى الميتافيزيقا وحدها). والبراءة: وحده الوجه البريء يستطيع أن يكذب بشكل جيد؛ لن يكذب لو سمح للآخرين بتصور عدم استقامته؛ سيكون هناك فعلاً الكثير من الاستقامة في تقديم وجه الكذّاب أو الوغد أو بائع السيارات المستعملة. يجوب الكذب كل مكان، خصوصاً حيثما ننتظره، أي في الوجه. الحقيقة أن الوجوه (لم نعد قادرين على قول، في الواقع، الوجه مادام يجب أن نفرِّد عندما يتعلق الأمر بالمحبة)، في الاختزال الغرامي، تصير بشكل لا مفر منه مكون الكذب الممكن والصدق المشبوه تحديداً لأنها لم تعد تقتصر على المطالبة بشكل كوني وسلبي («لن تقتل!»)، بل يجب أن تستجيب كذلك لمطلبَي الإيجابي والشخصي («هيت لك!»). يشرع كل وجه في القدرة على الكذب عندما يطالبه وجه آخر بأن يقول له بصدق أنه يحبه، أي ما أن يتم القسم. كيف لا يستمر في القدرة على الكذب بشكل أفضل بمجرد تكرار إغلام اللّحمين المتلاقين للقسم وينجزه؟ يُسقط الكذب الصدق على الوجوه ما أن يأمل الاختزال الغرامي أنها ستصير عُشاقاً. لا يشوش الكذب على الصدق في الحب بقدر ما يدلّاننا معاً على البعد الثالث للوجه، العمق اللامرئي الذي يحوزه، عندما يضيئه الاختزال الغرامي.

تقبل الوجوه، في الحب، الانخداع بالكذب مثل الإوز في

الجليد. بإمكاني أن أستدل على ذلك بحالتين على الأقل، وفق تغيرات الكتمان والانفتاح. هب أن وجهي ينفتح بعزم (أو على الأقل أظن ذلك بجدية)، لأني أظن أني أواجه وجهاً آخر منفتحاً كذلك بعزم، في حين أن هذا الوجه، في الحقيقة، يحبس نفسه ويخفيها، بحيث لا يقدم سوى الواجهة. وعليه أسمح بتصوري عارياً من دون أن أتصور شيئاً في المقابل؛ أجد نفسي مرئياً دون أن أرى شيئاً؛ لقد أتيت وأنا مرئي، ويخيب أملي؛ يمكن أن أعرض نفسي للرؤية، لقد انخدعت؛ استغفلت لأنني لم أر شيئاً، إذ لم أر حتى الكرات تمر. أكتشف نفسي مفتوناً ومهجوراً، مفتوناً: إذ ظننت أني رأيت الغير في وجهه، وظننت أن انفتاح نظرته تقودني إلى شخصه، في حين كان يكذب علي في عيني كي يحيد بي بعيداً عنه؛ لقد طلب مني: «اذهب إلى مكان آخر لعلك تجدني»، فذهبت فعلاً؛ ومهجوراً: عندما بلغت طرف نظرته، ولجت تقريباً جوهر شخصه، وثبت عندما أدركت أني أقفز في الفراغ من دون شيء يتلقاني؛ لقد طلب مني أن لا أهجره إلا أني عندما أردت استقباله اختفى؛ خلافاً للمعطي (الذي يتلقى نفسه بنفسه مما يتلقى)، أجد نفسي مهجوراً (الذي يفقد نفسه بنفسه عندما يفقد الباقي). يتبقى لي أن أجد، إذا كنت مصراً على ذلك، بعض اللذة الغرامية عند الاقتضاء في هذا الظلم حيال وجهي.

هب على العكس أن وجهي يحبس ذاته ويختفي فلا يقدم سوى واجهة لوجه آخر (وجه يتصور ذاته على الأقل كوجه) منفتحاً بعزم وشخصياً. عندئذ أراود دون أن أستسلم للمراودة؛ أتصور دون أن أسمح بتصوري؛ أرى دون أن أسمح بأن أُرى؛ أستحوذ على وجه ما دون أن أعرض نفسي على وجه منفتح. لا أريد أن أعلن انفتاح وجهي كما يعلن عن فتح مدينة عندما نكف عن الدفاع عنها ونسلمها للرعاية

المفترضة للمنتصر. أريد الحفاظ على كوني مراوداً، لذا أغلق وجهي كما نغلق الباب أو النقاش أو الإمكانية، كي أنتهي منه وأظل السيد في منزلي أو بالتحديد لدى الغير؛ عندما أكون مراوداً بالفعل، لا أحتفظ بنفسي إلا لأشاهد الغير وأتركه يأتي مكشوفاً وأعرّيه، وهناك أجعله ينتظر الوقت الذي يسمح لي باتخاذ قرار كيف أخونه. إما لا أعطيه في نهاية المطاف لحمه وأستمتع وحدي؛ حينذاك سيدرك من إحباطه ذاته أنني لا أعتبره غيري وأنه لا أحد؛ وإما أُأَغلمه بعمق وأعطيه لحمه وأجعله يحس بقوته الآلية التي تحدث من دونه وضده، لكني أمنعه من إعطائي لحمه؛ فيتمتع وحده دون أن أقبل الاستمتاع به؛ سيروقه هذا كثيراً، في حين أني أريد أن أقنعه، على العكس، بأني لا أستمتع بشكل تلقائي رغماً عني ومن خلاله؛ أريد أن يدرك، عبر رفضي الاستمتاع به وباللحم الذي يعطيني، أني أنفذ إلى الشخصية عكسه، بل أستطيع أن أجد بعض اللذة الغرامية في اتخاذ مثل هذا اللاوجه الظالم.

تستند هاتان الواجهتان للوجه، في حالة الكذب، (باختصار المازوخية والسادية) إلى توازٍ هشٍ بقدر كافٍ، هل يمكن أن يتصور اللاوجه (واجهة) وجهاً مثلما يستطيع الوجه أن يتصور اللاوجه؟ من يشك في قدرة الوجه على إنكار استحقاق وجه آخر لشخصه؟ يمنع تاريخ القرن الماضي، أكثر القرون غموضاً (بالنظر إلى إنجازات الحالي)، الشك في ذلك. بيد أننا عندما ننكر على الوجه الآخر منزلته كوجه، فنجعل بذلك كرامة الغير موضع جدل، ألا يصير الوجه الذي يفترض أنه مراوِد أو مضطهِد (هما الشيء نفسه) محل جدل أيضا؟ إن الذي يقتل عبر خلع الوجه لا يتصور بذلك شيئاً لأنه أتلف كل وجه آخر يتعرف عليه هو ذاته كوجه؛ كما يعلم أن لا شيء يمنع من خلع الوجه عنه هو كذلك لأنه أول من نجح في خلع وجه الآخرين.

وبذلك يعمل المراوِد والجلاد على هدر، من أجلهما، كرامة الوجه التي يتلفانها لدى الآخرين. يتشارك لاوجه الحيوانية المهذبة والنزعة الإيديولوجية الكليانية الامتياز السالب للمراود، إذ لم يعد ينصت إلى أحد، ولم يعد قادراً على الحديث مع أحد ويجب أن ينتحر.

هكذا لا يشكل الوجه استثناءً بالنسبة إلى بطلان مفهوم الجدية، بل يؤكده. لا يمكنه أن يعارض الكذب عبر التبجح بالصدق فقط لأن الكذب نفسه يدعي الجدية ووحدها الجدية تمكن الوجه من الاستهزاء بالصدق. يجب أن نستنتج أنه لا اللحم المتأغلم ولا الوجه الجدي يمكنان من إظهار الكذب والصدق؛ كما أنهما لا يتمظهران، وعليه وجب أن نستنتج أنهما لا يشكلان جزءاً من ظاهرة الغير. أين نضعهما إذاً؟ هل نضعهما خارج التمظهر الغرامي باعتبارهما شروط إمكانيته؟ سيتخذ الكذب والجدية على هذا النحو، في مقام الاختزال الغرامي، الوظيفة المفارقة التي تضطلع بها، في الميتافيزيقا، الحقيقة والخطأ. غير أنه في الوقت نفسه، إذا لم يستطع الكذب والصدق أن يتمظهرا، فإن الشخص الذي يُعمِلهما ولا يمكن أن يصف ذاته من دونهما، لن يتمكن كذلك من الظهور في مقام الاختزال الغرامي. ذلك ما ستعترض عليه مع ذلك، بطريقة عنيفة وغير متوقعة، الغيرة.

33- شرف الغيرة

الغيرة، بالكاد أجرؤ على ذكرها، غالباً ما ذُمَّت باعتبارها شغف التملك وأنانية بالطبع، بل تحديداً متناقضة وفي الأخير تافهة. غير أني سآخذها على محمل الجد لأنها، على الأقل، تواجه بلا حشمة أو تصغير المعوصة المثبطة للهمة حيث أجد نفسي محصوراً: لا يظهر الغير في الإغلام باعتباره شخصاً خصوصاً إذا كان يدعي الجدية،

بحيث لا يستطيع أن لا يكذب ويؤول به الأمر دائماً إلى الكذب عليّ (أو أنتهي إلى الكذب عليه). تعاني الغيرة من هذه المعوصة باعتبارها أسوأ معاناة ممكنة، أي لا يظهر الغير إلا بالقدر الذي يدلني على أنه لن يتمظهر أبداً شخصياً. تدرك الغيرة ذلك أفضل من أي شخص آخر وتدرك عما تتحدث لذلك يجب أن ندعها تتكلم، حتى إن كانت هي نفسها لا تعلم دائماً ما تقوله، لأنه من المحتمل أن أتمكن من التعلم من هذيانها أكثر مما أتعلمه من كل الإنكارات المهدّئة لأولئك الذين يعتقدون أنهم تجاوزوها، في حين أنهم ببساطة لم يبلغوها بتاتاً لأنهم لم يستطيعوا أبداً أن يصيروا عشاقاً.

لهذا، كيف لنا أن لا نسلم بأن الغيرة، من خلال الصيغ المؤسفة التي تتخذها، تتناقض مع ذاتها وتبرهن ظاهرياً على بطلانها؟ يكفي أن نستمع إليها تتحدث كي نقتنع بذلك.

الصيغة الأولى: أحب بالطبع (أدعي ذلك وأتفاخر به) شخصاً ما لا يحبني حقاً في المقابل؛ فأرى في ذلك ظلماً؛ أتصور ذلك غيظاً قوياً نسميه الغيرة. لكن ماذا يعني هنا فعل الحب؟ ليس سوى رغبة مشوهة لم تبلغ بعد الاختزال الغرامي وتجهل تقدم العاشق وتغتاظ بشكل أعمى في طلب المبادلة دون أن تفترض أنه ربما لا يجري الأمر على هذا النحو. يؤدي طلب الغيرة إلى الترك، فإذا أصررت على المطالبة بما لا يدين به أحد لي، فإن ذلك يشكك في ذكائي ونفاذ بصيرتي وقدرتي على الإرضاء وملوحتي، لكنه لا يتعلق بالغير الذي لا يدين لي بشيء طبقاً للتعريف. هكذا يوجد احتقار لواجبات الغير ولحقوقي تجاهه وخصوصاً تجاه مفهوم الحب ذاته.

بقيت صيغة أخرى، أكثر شيوعاً وأكثر قساوةً أيضاً: أحب شخصاً ما يدعي أنه يحبني (أو أوهمه بذلك)، في حين أنه في الواقع يخونني،

فإما أنه ببساطة لا يحبني، وإما أنه يحب شخصاً آخر غيري؛ لا حاجة للقول بأن الحب هنا كذلك ليس له معنى ولا يندرج ضمن الاختزال الغرامي. تُفهم الغيرة، في هذه الصيغة، بشكل أفضل مادام يتدخل فيها كذب ظاهر؛ كما أن الألم الذي تفرضها الغيرة عليّ يتنامى كذلك مادام يمكن أن يظهر فيه ثالث ومنافس محاكاتي يحكم علي بمغادرة اللعبة. هنا تبدو وضعيتي واضحة وبسيطة، في حين يصير موقف الغير غير مفهوم تماماً لأنه متناقض، إذ إنه يحبني ولا يحبني في اللحظة ذاتها. لا جرم أن هذا التناقض يبدو في الغالب ظاهرياً؛ الحقيقة أني أنتجه بنفسي كي أوهم نفسي وأحتفظ بأمل واهٍ؛ أريد أن أتخيل أن الغير يحبني (على الأقل قليلاً) ولا يحبني، في حين أنه بالتأكيد لا يحبني، كذلك هو الحال. ما أن أحصل على الشجاعة لتقبل التناقض حتى يتلاشى فأعود إلى الصيغة الموصوفة سابقاً. بقي التنبيه إلى أن الأمر يتعلق أحياناً بتناقض حقيقيٍ يهيكل سلوك الغير ضدي: يحبني الغير (أو على الأقل يحبني «جداً») وفي الوقت نفسه لا يحبني؛ أكثر من ذلك: يمكن أن نفهم هذا التناقض أحياناً بطريقتين.

إما أن الغير يستبدل الحب ويستبعده ليحافظ على المكواتين فوق النار، وأقبض على نفسي بكماشة وأفنيها فيه؛ ليس للعبة الأذية هذه أي قصد سوى إيذائي والتمتع بذلك؛ تحوز هذه الحيلة، وإن نذرت في النهاية، منطقها الخاص بالوجوه الغامضة التي تخفي بأي ثمن الشخص فيها إلى حد أن تستحوذ على وجوه الآخرين (الفصلان 31 و32). وإما أن الغير يكذب عليّ بسبب ضعفه فقط: لا يستطيع أن يقول لي لا، بمقدار ما لا يستطيع قول نعم للثالث وللغير وللمنافس المفترض؛ غالباً ما نجد هذا السلوك بالأحرى ناتجاً مباشرةً عن أسبقية مبدأ الكذب على الصدق؛ يؤكد صعوبة اتخاذ أدنى قرار بشكل عام،

وخصوصاً قول «هيت لك!»؛ وتحديداً يسم الظاهراتية الإشكالية للشخص (الفصلان 29 و30). بيد أن هذين التناقضين، وإن كانا قابلين للفهم، يظلان بعيدي المنال لأني أدعي محبة الغير الذي إما يريد لي الشر، أو لا يعرف ما يريد، ومن ثم أحب إما شخصاً فاسداً باعتباره كذلك (بإرادة سيئة)، أو شخصاً عاجزاً (لنقص في الإرادة)؛ في كلا الحالتين يجب ببساطة أن لا أستمر في محبة من لا نستطيع أن نحبه بجدية أو الرغبة فيه لمجرد أنه لا يستحق ذلك. وحيث إني لا أتعامل مع الغير شخصياً، فالأمر لا يتعلق بالمحبة، وبالتالي لا مكان لأدنى غيرة. منطقياً، يفترض أن يكون كافياً أن أرى أنه لا يوجد بالفعل أحد أمامي كي أطفئ تواً كل شرارة للغيرة في ذاتي.

هكذا لا تُقصى الغيرة من قبل تناقضاتها، وإن بدت بديهية، بمقدار ما تقصى بواسطة جهلها الأعمى للاختزال الغرامي وللحظاته المتتالية. لأن الغيرة عندما تشتكي من أن الغير لا يحبني لا تدرك حتى الظلم العميق لما تفترضه بذلك، أي أن الغير يفترض أن يحبني، لذلك لاسيما أني أحبه فعلاً، وخصوصاً أن الحب يستوجب المبادلة - تستلزم الغيرة أن لا أحقق الاختزال الغرامي، وأن لا أستبدل السؤال: «هل أستطيع أن أكون سبّاقاً للحب؟» بالسؤال: «هل أنا محبوب؟»، باختصار أن لا أمارس الحب باعتباري عاشقاً، وأن لا أمارس السبق، بل أن أطالب بالمبادلة، باختصار أن لا أحب. لا تقترح الغيرة، من خلال هذه المفاهيم، سوى التراجع إلى المستويات الدنيا من الاختزال الغرامي. لا خيار لدي سوى استبعادها عن طريقي حيث تضيف معوصة أخرى فقط.

ومع ذلك لا أستطيع أن أتخلص منها بهذه السهولة، إذ خلال دفاعها الهذياني والظالم والمثير للشفقة أكتشف أن كلاماً آخر يحاول

أن يتمفصل ولديه الكثير ليقوله. يؤاخذ الأغبياء عادة الإله، بالانصياع للغيرة من بين ألف جريمة أخرى، لأنها شعور إنساني جداً بالنسبة إليه. إنه سخط غريب ومثير للسخرية. مثير للسخرية لأن الإفراط في الإنسانية لا يبدو الخطر الذي يتهددنا أكثر: علينا بالأحرى أن نخشى الافتقار إليها والسقوط في البهيمية؛ وغريب لأن الإله إذا طالب بحقه في الغيرة، فلن يستلزم ذلك أنه يحققها بالمعنى الذي نلحظه لدينا (تراجع تحت غرامي)، بل من المحتمل أن يستعملها بمعنى أكثر جذرية وموجب أكثر للعبرة، أعني أكثر تقدماً في الاختزال الغرامي منّا. إذا تمكنا من فهم الغيرة بالمعنى الذي يتفضل الإله ذاته بممارستها، فإنها لا يمكن أن لا تضلنا فقط، بل تساعدنا على تخطي المعوصة التي نتخبط فيها، أي معوصة تمظهر الشخص. ماذا تعني إذاً الغيرة في جوهرها الغرامي؟ لا يتعلق الأمر بتاتاً بإرادة أن أجعل الغير يحبني رغماً عنه، أو أفرض عليه واجب المبادلة، أو حتى مطالبته بالوفاء لي، بل بمطالبته أن يظل **وفياً** لنفسه.

تستحق الغيرة في الحقيقة مقام العاشق لأنها تطالب بإلحاح أن يصير الغير أو أن يظل هو نفسه عاشقاً صادقاً، وأن يحقق أخيراً، أو أيضاً السبق والقسم وتلاقي اللحمين، باختصار أن يمارس الحب أو - إذا كان قد مارسه - أن لا ينقضه. لا يسم الغيور خيانة الغير له (الغيور)، بل خيانته لنفسه ولمنزلته كعاشق، باختصار للاختزال الغرامي. أصير غيوراً من الحب نفسه الذي يدعي الغير تحقيقه ولا يحققه؛ أصير غيوراً ليس من الغير باعتباره كذلك، بل من الغير كعاشق. أصير غيوراً لأني أدافع، ضده، جديته القاصرة، أي جديته ليس تجاهي، بل أولاً تجاه نفسه باعتباره عاشقاً صريحاً وعاجزاً. أدخل في الغيرة للدفاع عن العاشق في الغير والدفاع عن الغير ضد

نفسه، ليس من أجل أن لا يخدعني، بل من أجل أن لا يخدع أولاً الحب ذاته. بفضل الغيرة أتحمل شرف الحب وأدافع عنه ضد كذب العاشق؛ لأن العاشق يرتكب، عندما يعجز، عاراً ثلاثياً: **أولاً** يشينني عندما يكذب عليّ وبالتالي عندما ينكث قسمه؛ **ثانياً** يشين نفسه عندما يتراجع إلى وراء منزلته كعاشق ويحجب جديته؛ **ثالثاً** وأخيراً يشين خصوصاً الحب ذاته: الحقيقة أن السبق - هذه المفارقة الحاسمة التي تحدث العاشق - لا يتجلى سوى في تخطي مطلب المبادلة والسبق إلى المحبة من دون شرط مسبق، ومن ثم بشكل حر وبلا حدود؛ هكذا يتميز العاشق الحقيقي، الذي يفعل ما يقول، ولا يقول إلا ما يفعل («هيت لك!»)، بتقدمه غير المشروط، لأنه يحب دون أن يطلب شيئاً، باختصار لأنه يربح حتى عندما يخسر. يستطيع الحب كل شيء، ويتحمل كل شيء، ويأمل في كل شيء، لأنه حتى إذا خسر كل شيء، يربح فعلاً ما يهمُّه فقط، تحديداً أن يحب (الفصل 18). طبقاً لمفارقة الاختزال الغرامي (خلافاً للاقتصاد والموقف الطبيعي) إن من يحب أكثر، بل يحب وحده وبلا مقابل، لا يخسر، بل يربح؛ لكن ماذا يربح؟ مقام العاشق والتزايد اللامتنهي للحب، باختصار السبق نفسه. يشرِّف العاشق الحب عندما يظل على هذا النحو مخلصاً له، أي مخلصاً للمفارقة الأصلية للسبق. إذا نهضت للدفاع عن شرف الحب عبر تذكير الغير بالقرار القاصر للعاشق، عندئذ أستطيع، بهذا المعنى الدقيق، أن أصير بحق غيوراً وأجد في ذلك شرفي الخاص؛ ذلك أني لا آخذ في نهاية المطاف الغير بشيء سوى كونه لا يحب المحبة، نتيجة كونه خسر مقامه كعاشق، وكل مصداقية. بواسطة الغيرة أدافع عن شرف الحب وعن صدق الغير.

تطالب الغيرة الغير بالتحقق كعاشق تطالبه بالصدق؛ إنها تدعي

رؤية الغير كشخص بالرغم من التناهي الغرامي والكذب المحتوم وحدود التمظهر عبر اللحم. هكذا تعبر الغيرة عن مطلب ظاهراتي خالص: أن يظهر الغير كشخص، أي كشخص ما وكشخص للغير. لكن لماذا تظل مجهولة ومثيرة للشفقة وللسخرية في الوقت نفسه؟ لأن ما تطالب به لا تعرف كيف تحصل عليه، بل تفعل كل شيء كي لا تحصل عليه أبداً.

34- فيما يخص الكراهية

تتشارك الغيرة هذا التناقض مع كراهية الغير التي تقود إليها أحياناً. إذا كانت الغيرة تمكن من وصف ظاهرة الحب، ألا تمكننا الكراهية من ذلك أيضاً؟ ليست الفرضية عبثيةً بتاتاً لأن الحب، قد ارتبط في الاختزال الغرامي، جزئياً بكراهية كلٍ لنفسه (والكل للكل)، والذي يخرج بمعنى ما مباشرة منها (الفصول 14-9)؛ كما لم يستطع تجنب تعليق الإغلام (الفصل 26) الذي يفرض عليه الفارق وخيبة الأمل (الفصل 30)، ويعرضه حتى للاختطاف (الفصل 31)، أو ينتهي إلى تعتيم الوجوه (الفصل 32). في نهاية المطاف، نستطيع أن نتساءل إن كان مشروع إظهار الغير لا يدين بالمقدار نفسه، بل أكثر للكراهية مما يدين به للحب نفسه. وبشكل أدق، ألا يرجع ما وصفناه إلى حد الآن تحت اسم الحب، في الواقع، بالأحرى إلى جانبه الغامض، أي الكراهية التي تقلبه أقل مما تكشف عن قسوته؟ ألا يمكن أن أشكك، في المرحلة التي بلغتها، في نفوذي (أو عدمه) إلى الغير بالأحرى بواسطة الفعل الغرامي للسلب بدل رؤيته المباشرة، أي أني أرى الغير أكثر إذا كرهته مما لو أحببته؟

ألا يتحقق الاختزال الغرامي، في المقام الأول، بشكل أفضل إذا كرهت مما لو أحببت؟ يتعلق الأمر، كما رأينا (الفصول 5-3)، بإيصال مكان وزمان العالم إلى نقطة مرجع الغير الوحيدة، ليس لأنها مميزة من

بين غيرها التي يتوافر عليها حوله فقط ، بل التي يبهر بلمعانه الوحيد إلى حد أني لا أرى غيره. والحال أني عندما أسمح بكراهيتي الجادة لشخص ما، يتخذ أهميةً قويةً جداً في نظري، ويثير اهتماماً حصرياً جداً ويتملكني بشكل عميق جداً إلى حد أني لا أمنحه امتياز الغيرية الوحيد، بل لا أرى غيره في المجتمع، أي إلى حد أننا، هو وأنا، وحدنا في العالم تماماً مثل عاشقين فوق مقعد عمومي. لا يفرِّد هذا التركيز على الغير، لأنني أكرهه، الغير وحده إلى أقصى حد، بل يجعلني كذلك أحيا؛ كما يسندني إلى نفسي وخصوصاً إليها أكثر مما يسندني إليه (الفصل 13). قد يحدث أحياناً أن توقظني الكراهية التي يمنحني، التي يخصني بها، باختصار التي يعطيني، فتضطرني إلى أن أصير ما كنته من دون معرفتي فعلاً أو إرادتي؛ والعكس بالعكس - عبر المبادلة التي يبدو الحب عاجزاً عنها بالضرورة (الفصلان 15 و16) - إذ الكراهية التي أعيد إلى هذا الغير تفرض عليه أن يدفع إلى أقصى حد قدرته على إيذائي. الحقيقة أن الكراهية المتبادلة الجيدة توحد أكثر وأطول مدة وبمتانة أقوى من الحب المزعوم؛ على الأقل تدوم، في بعض الحالات، أكثر منه. مادامت كراهية الغير، مثل الحب، تقود كلينا إلى تحققنا، فإنني حتى أتلقى نفسي، رغماً عني، من هذا الغير الذي أفضل عندما أكرهه ويتلقى نفسه مني عندما يكرهني. تفردني كراهيتنا كما تفرِّده، بشكل أكثر يقيناً وأسرع مما يستطيعه الاختزال الغرامي. وعليه ألا أستطيع أن أعفي نفسي من المحبة؟

من المحتمل في الواقع أن لا تساوي الكراهية الحب، بل تتجاوزه. لا أنفذ إلى ظاهرة الغير، حسب الاختزال الغرامي، إلا بالمرور عبر لحمي، ومن ثم عبر لحمه وتلاقيهما؛ لأن اللحم يمارس، كما رأينا (الفصل 23) الامتياز المزدوج للإحساس بأجسام العالم وبشكل وثيق الشعور بالإحساس بها؛ إنه يحس بالأحرى بذاته بحيث

يستطيع أن يحس بلا حصر ويتأثر بمقدار أفضل فيحس بمقاومة أقل؛ وبذلك يحس بذاته بشكل أفضل بحيث لا يحس بأجسام العالم التي تقاومه في المكان فقط، بل خصوصاً بلحم آخر يتصف بعدم مقاومته. يتقدم لحمي ويشعر بذاته بمقدار ما يفسح له المجال لحم آخر ويتركه يتقدم. من هنا الفارق بين لحمينا الذي يتولد عن التراجع الذي يدبرانه تبادلياً ويوحدهما على هذا النحو. إذا لم أر مباشرةً ما أحبه، فإني أتعرف عليه مع ذلك فوراً باعتباره لحماً؛ من خلال المقاومة التي لا يواجه بها لحمي، وتشهد له كذلك أنه لحمٌ. إننا نتمظهر لأننا نعطي بعضنا بعضاً اللحم الذي لا نملك، أي لا يملك لحمي، ولا أملك لحمه. إننا نلاقي لحمينا، لكن هذا التلاقي يفرقنا بقدر ما يجمعنا لأننا لا نشكل اللحم نفسه، وإن كنا نمارس الحب أو بالأحرى لأننا نمارسه؛ إننا نشعر، على العكس، أن كل لحم يظل وذلك حقاً قبل اعتماد التعليق - ممتنع الاختزال إلى الآخر، وأن كل واحد يستمتع وحده وإن كان يستمتع بالغير، وأن تلاقي اللحمين لا يخلطهما أبداً، أو يبادلهما. ومن هنا معوصة الإغلام التي تميز تواً ما تجمع.

تتجاوز الكراهية، خلافاً لذلك، هذه المعوصة بلا صعوبة؛ وبشكل أدق تتخلص منها من دون أن تكترث لها، لأن الكراهية تقتصد في اللحم في حين يجب أن يمر الحب عبره. عندما أكره يكون لدي امتياز الكراهية بلا لحم، لا لحم الغير الذي أود إتلافه باعتباره جسماً ولا لحمي الذي ألغيه عندما أجعله يقاوم الأجسام؛ لم يعد يتعلق الأمر بتاتاً بأن أسمح بالتأثير فيّ، أو بالشعور بذاتي خلال هذا التأثير؛ بل يتعلق الأمر بعدم السماح بالتأثر (عدم الانصياع)، بالظفر بمدة ومقاومة تمكنانني من التأثير في الغير بأقصى قسوة ممكنة ومقاومته مثلما يقاوم جسم جسماً آخر، عبر إبعاده. مادامت لا أستطيع هنا «الإحساس» بالغير، فإن الأمر يتعلق بجعله يحس به؛ ومن ثم عدم الشعور به أولاً، ثم إبعاده

أبعد مسافة ممكنة، وبطرده وترحيله وإبعاده عن ناظري، بل بإعدامه في النهاية. منذ الآن، عندما أتحرر من الوساطة المباشرة للحم أستهدفه بقصدية خالصة وشفافة، ليس كموضوع بسيط فقط، بل كموضوع أضع نصب عيني من أبعد مسافة ممكنة، وكهدف أطمح إلى تدميره. الأكيد أني أستهدف الغير لكن ليس من أجل أن أراه (لم أعد أستطيع أن أراه)، بل أرديه قتيلاً. وأستهدفه لكن من أجل تدميره، وكي أقضي عليه. إني «ألمسه» لكن كي يتوقف عن لمسي. وفي الوقت نفسه، إذا لم أكن أحس به، فإني أتوقف عن الإحساس بنفسي فيه أو بمناسبته (حتى غِلِّي لا يشعر سوى به، وليس بالغير أبداً)؛ الواقع أني إذا ألغيت لحمه، فإني ألغي لحمي أيضاً مادمت أزيده عندما أشعر بعدم المقاومة التي يقدم لي لحمه الخاص؛ عندما أنكر على الغير لحمه، أحرم بذلك لحمي من فرصته الوحيدة في التزايد. كلما كرهت الغير انتهيت إلى كراهية نفسي ويقودني قتله، دون أن أدرك ذلك في البداية، قريباً وبوضوح أكثر فأكثر، إلى انتحاري الخاص؛ أو بدقة أكثر إلى انفصالي عن جسدي، أي أختزل نفسي إلى وعي بالأحرى شفاف بالنسبة إلى ذاته، لا شيء يمكنه أن يعكر صفوه الفارغ، فلا الإحساس بالذات ولا الشعور الذاتي واللحم. إننا نتحجر في جسمين بلا لحم - وهذه الهيئة الميتة تفتح لي منفذاً مباشراً إلى الغير أكثر من الحب، بالرغم - وليس لأن - أنني أنغلق أمام نفسي عبر نزع لحمي الخاص عن نفسي. يجب أن لا نتخيل الكراهية تستمتع، إذ لم يعد لها لحمٌ كافٍ كي تتمكن من ذلك، يجب تخيلها قاحلةً مثل الصحراء، صحراء الغير بطبيعة الحال، وصحراء كل لحم في نهاية المطاف. إن أتم تفريد للكراهية يُؤدَّى إذاً بثمن، هو التقليل من لحمي، إن لم نقل اختفاءه، إنني أكره لكن في حالة جثة.

تبلغ الكراهية الغير فعلاً باعتباره فرداً (أنا معه)، وبهذا المعنى يكافئ بلا شك الاختزال الغرامي. بيد أنها لا تبلغه إلا عندما تتلف لحم

الغير ولحمي في الآن نفسه: بهذا المعنى تتبع فعلًا طريق العاشق، لكن في الاتجاه المعاكس، أي عبر الصعود من تلاقي اللحمين إلى كراهية كل واحد لنفسه (الفصلان 12 و13). هكذا حتى إذا لم تستطع ادعاء فتح منفذ على ظاهرية الغير، أو استبدال ذاتها بالاختزال الغرامي، فإن الكراهية تخبرني بواقعة ظاهرية حاسمة: تبرهن أن الغير يظهر لي فعلاً حتى عندما لا يتدخل اللحم المتأغلم، أي لحمه ولحمي وتلاقيهما. لأن الغير، في الكراهية، ينتصب ويخترق دائماً: أريد استبعاده، لم يعد يؤثر فيّ، إنه يعلّق لحمه ولحمي، لكنه يتملكني ويستدعيني ويفرِّدني. بمقدار ما يصير مفصولاً عن الجسد وفارغاً يفرض نفسه دائماً في أفق ظاهريتي. ما المنزلة التي يحافظ عليها الغير هنا، حيث يبدو أنه يظهر بشكل غريب خارج الإغلام؟ بالطبع ستكون منزلة ما يقر إغلام اللحم بعدم القدرة على بلوغه أبداً، أكثر من ذلك يعترف بمنعه، أي الشخص. لا يستطيع الغير، من دون تلاقي اللحمين ووراءه، أن يسمح باستشعاره (إن لم نقل أن يجعل نفسه مرغوباً فيه)، إلا باعتباره شخصاً؛ شخصاً بشكل مزدوج لأن الغير يلمع عبر غيابه، إما لأنه يعجز (الغيرة)، أو لأني أتلفه (الكراهية)؛ ومع ذلك حتى عندما يغيب (لا يوجد أي أحد)، ينتصب كشخص. **الغير كشخص**: سأقتصر هنا على التباس العبارات، يثير الغير فضولي فعلاً كشخص ما حتى عندما لا يوجد أي **شخص** كي يضطلع بدوره أو بظاهرته. إن الغير شخص مُلح بقدر ما يغيب بالذات، إن الغير ذو ظاهرة تقاوم حتى إغلامها التلقائي ونصرها وتعليقها.

أحصل من خلال الكراهية على تأكيد ما كانت تقترحه الغيرة من قبل، لأن أَرْمَلَيْ الحب - الغيور والكاره - يصران على المطالبة بالغير شخصياً لمدة أطول وبإخلاص أكثر من أغلب العشاق الذين

يتورطون في الإغلام التلقائي ويختفون عند تعليقه. يبرهن الغيور والكاره، خلافاً لمقاصدهم المعلنة، أني لا أحوز أي دافع للتخلي عن بلوغ الغير شخصياً حتى إن كان إغلام اللحم يؤدي حتماً إلى تعليقه ويخفي الغير في خيبة أمل ضرورية. زد على ذلك أن هذا الشخص يبرز لي فعلاً من خلال العتمة المتأغلمة لوجهه، وتحديداً لأنني أشتاق إليه، وأستشعره تماماً بالطريقة نفسها التي ألتمسه بها باعتباره غائباً. لا يتعلق الأمر بالحنين (لأنني لم أبلغه أبداً)، أو بالوهم (لأني أعرف وأعترف بهذا النقص وبدقة مؤلمة). بل يغيب الشخص بالتأكيد وهذا الغياب نفسه ليس انعداماً. إنه يفيض ويتملكني. علاوةً على ذلك، لا غرابة في أن يتمظهر الشخص أولاً في هيئة النقص لأن هذا الالتباس يشهد فعلاً على الثنائية المكونة للشخص، يثير الغير فضولي حقاً كشخص ما بالضبط عندما لا يوجد **شخص** ليؤدي دوره.

35- الإغلام الحر

هكذا في الوقت الذي أنجزت تأملي برمته حول الكذب عبر التسليم باستحالة إظهار شخص الغير (ولا شخصي) في اللحم المتأغلم، فوجئت عندما علمت من الفاعلين الأكثر إصراراً في هذه المعوصة (الغيور والكاره) أن الشخص يستمر فعلاً، لو بطريقة سالبة، في أفق الإغلام، وبالتالي في أفق تلاقي اللحمين. كما ألحظه مباشرة مادام شخص الغير يستحضرني في الوقت نفسه الذي أشتاق إليه بسبب الاختزال الغرامي (الفصل 6). يوحي هذا القلب أن البديل الذي كنت أناقش - أو اللحم المتأغلم، أو الغير شخصياً - قد لا يقبل: مفرط في التجريد ومفرط في السطحية، أي غير دقيق ببساطة. الواقع أني إذا كنت مضطراً أن أختار بين اللحم (وبالتالي اللحم المتأغلم) من جهة وشخص الغير، لاخترت الشخص بلا لحم، ماذا سيتبقى لي؟

القليل طبعاً، في جميل الحالات لا شيء مما يسمح بإظهار الغير؛ من دون لحمه (ومن دون لحمي) ماذا سيظهر؟ من دون لحمي الخاص من سيشعر بلحمه وعدم مقاومته، أي حدس يمكنني أن أحوزه من الغير؟ إذا تخليت عن اللحم وتلاقي اللحمين، لن أفقده وحده، بل كل ظاهرية ممكنة للغير، وفي الحقيقة كل سبيل محتمل إلى شخصه. لذلك يجب أن نجد في باطن الحقل المفتوح بواسطة إغلام اللحم طريقةً جديدةً لاستعماله لا تبهر هذه المرة الوجوه أو الأشخاص الذين أستشفهم فيها؛ كما لو أن الإغلام يمكنه أن يعطي أكثر مما يبدو فيه.

إن أغلمة اللحم من دون أن ينتهي بنا الأمر إلى الاشتياق إلى الشخص يعني أن الإغلام لا يؤدي دائماً إلى التعليق الذي يمنعنا تحديداً من التقدم نحو الشخص. لكن ألا يعود ادعاء تجنب التعليق بدوره إلى تصور تجاوز التناهي الغرامي للحساسية؟ إن هذا غير ممكن لأن التناهي لا يناقش، بل يلاحظ، وخصوصاً هذا الأخير. لا شك في ذلك لكن شريطة تحديد طبيعة هذا التناهي. الأكيد أن شيئاً ما يشهد، في إغلام لحمي، على تناهيه بشكل قطعي: من المؤكد أنه ينتهي دائماً إلى التوقف في لحظة أو أخرى؛ لكن ما الذي يتوقف بالضبط؟ هل يتعلق الأمر بتلاقي لحمينا اللذين يمنحان لبعضهما البعض ما لا يمتلكانه؟ ليس تماماً لأننا نريد بكل ما أوتينا من قوة هذا التلاقي ونريد أن يستمر؛ لا ينتج التوقف إذاً عن تلاقي اللحمين، بل يفرض نفسه عليه. أي توقف سريع يوقف إذاً بالضرورة، رغماً عنّا، تلاقي لحمينا؟ تحديداً ليس كونهما يتلاقيان ويمنحان أنفسهما لبعضهما بعضاً ويتهايجان لأننا نريد كل هذا. ما الذي لا نريده؟ وأن يتوقف بالضبط، ولماذا يجب أن يتوقف إذاً؟ لأن لحمينا لم يعودا قادرين على التحمل؛ أو بالأحرى لأن لحمينا لم يعودا قادرين على

التحمل وأن لا أحد يستطيع أن يحدث إقدارهما على الاستمرار. إليك المقصود: يتوقف الإغلام ويجب عليه ذلك لأنه يتوقف من دون إراداتنا تماماً كما بدأ من دونها؛ ينتهي كما بدأ؛ أو بالأحرى ينتهي من تلقاء ذاته لأنه بدأ من تلقاء ذاته. إنه يتوقف رغماً عني (أتنازل، «أتخلى عن كل شيء!») لأنه ينطلق من دوني (أتنازل، «انطلق!» الفصل 25). يتحقق تناهي الإغلام عندما لا أستطيع أن أأخر نهايته بمقدار ما لم أستطع تأخير (بل تقديم) بدايته. هكذا لا يسم التناهي الإغلام في حد ذاته، بل إن الإغلام التلقائي للحم الذي يتوقف كما بدأ، تلقائياً دون أن يستطيع التقرب من الغير شخصياً.

وفقاً لهذا التمييز يصبح السؤال كالآتي: هل أستطيع تصور إغلام للحم ليس تلقائياً بل حراً؟ من الناحية الشكلية، لا ريب في الجواب: يمكن تصور مثل هذا الإغلام الحر بالطبع دون تناقض؛ يتحدد بوضوح كحيازة للحم حيث لا أمتنع عند الاقتضاء عن الامتناع عن تلقي لحمي، دون رضاي أو رغماً عني، من لحم الغير ومن عدم مقاومة، وحيث لا أرضى فقط بتسجيل «انطلق!» كي أخلص إلى ملاحظة التعليق دون أن أفعل شيئاً حيال ذلك. إن إمكانية الإغلام الإرادي، على الأقل عبر الامتناع عن التنازل التلقائي، لا يمثل بذلك أي صعوبة. غير أن فعليته تبدو إشكالية: ذلك أنه مادام الإغلام يتم دائماً بين اثنين، فإن لحمي لا يتلقى ذاته إلا عندما يشعر بعدم مقاومة لحم آخر؛ يتلقى ما لا يتوقف عليه، ويؤثر فيه لاسيما أن الأمر يتعلق تحديداً بما يرغب فيه أكثر من أي شيء آخر، ويستطيع أن يحققه بقدر أقل، أي تقدمه العفوي في عدم مقاومة اللحم الآخر. ألا يجعل اتصال لحمي باللحم الآخر - الذي يضعه بذلك في تبعية تامة - كل ادعاء بالاستقلالية الغرامية، وكل إغلام إرادي، أمراً محالاً؟

إلا إذا استطعت أن ألمس اللحم الآخر وأتركه يلمس لحمي **بلا اتصال**. لا تبدو هذه الفرضية مستحيلةً إلا عندما نتصور أن لحمينا يتلاقيان كجسمين ماديين يدخلان في اتصال متلاصق، بالصدفة في المكان، تحديداً فيما وراء الفارق البسيط الذي يفرقهما، لكن تحديداً أقل من المسامية التي تخلطهما فعلاً. والحال أنه يكفي أن نعتبر أولاً أن اللحم لا يمكن أن يفسر من حيث المبدأ بواسطة ما يشاركه مع الجسم المادي (على فرض أن له أدنى نقطة اشتراك معه). ثم أن أوجد في الاختزال الغرامي خارج العالم، وبالتالي غريباً تماماً عن التجاور المكاني للأشياء، بل في مسافة العشاق. وأخيراً أن لا يدخل لحمي تماماً في **اتصال** مع اللحم الآخر مادام على العكس يجتاحه ويلجه في محله، ويأتي إليه الذي ينسحب بمقدار ما يجذب إلى الأمام أكثر. لا يتعلق الأمر، في المسافة بين لحم وآخر، بالتصاق الواحد بالآخر كما لو كان المكان يعوزهما، أو بتقاربهما كما يتجمع جسمان ماديان؛ يتعلق الأمر، عندما يمنح لحمينا نفسهما إلى بعضهما بعضاً، بممارسة الحب مع الغير باعتباره كذلك. لا توضع مسألة الإغلام بتاتاً، إذ يتعلق الأمر باتصال فقط، مهما كان محدوداً، لا يوضع إلاً لأن لحمي يشعر بذاته عندما يتلقى نفسه من لحم آخر (الذي يعيده إليه)، بحيث يجعل كلانا من الآخر عاشقاً؛ من المؤكد أننا نلمس بعضنا بعضاً، بيد أن التلامس هنا لا يعني الاتصال فقط؛ لا يعني شيئاً أكثر من ممارسة الحب، أي بعبارة أدق: منح الغير لحمه وتلقيه منه. ومثلما لا يكفي أن أدخل في اتصال كي أمارس الحب، إذ لكي أمارس الحب لست دائماً أو أولاً أو بالضرورة في حاجة إلى الاتصال بالغير؛ بإمكاني أن أعطيه لحمه، وبالتالي أجعله يشعر بعدم مقاومتي (والعكس صحيح) عندما أكلمه. أمارس الحب **أولاً** عندما أتكلم، إذ لا يمكنني أن أمارسه دون أن أتكلم وبإمكاني أن أمارسه عبر الكلام فقط، وهذا ما كان يعنيه

الاستعمال القديم للعبارة: «faire l’amour» (ممارسة الحب) في اللغة الفرنسية.

يتعلق الأمر يقيناً بكلام خاص جداً (الفصل 28) لا يتكلم عن شيء، على الأقل عن لا شيء، عن أي موضوع من العالم، بل عن أي كائن؛ إنه لا يقول شيئاً عن أي شيء، لا يحمل أي محمول على أي موضوع. الحقيقة أنه لا يتكلم مع الغير سوى عن نفسه، بشكل خاص، باعتباره شخصاً لا بديل له، باعتباره الأول والأخير؛ عندما أخاطبه على هذا النحو لا يقصد كلامي سوى لمسه والتأثير فيه بالمعنى الدقيق للكلمة بحيث أجعله يحس بالثقل وبالإلحاح وبعدم مقاومة لحمي؛ بعد ذلك لن يحدثه كلامي عنه فقط، بل تدريجياً عمّا بيننا نحن الاثنان، وعما بيننا، وعن هذا اللا شيء غير الواقعي وغير المرئي حيث نوجد ونحيا ونتنفس. سيتمكن الغير، مع ذلك، عبر هذا المكالمة وحدها من الشعور ليس بلحمي الذي يبادره فقط، بل خصوصاً عن هذه المبادرة لا تريد أن تقاومه، ولا تريد سوى عدم مقاومته؛ سيشعر الغير في نهاية المطاف، وهو يستمع إلي، امتداد لحمه الخاص، أي الاستمتاع بذاته عبري. إن كلامي الذي يتحدث عما بيننا لا يعرف سوى لمسه في عمقه ومنحه لحمه تماماً، من دون أي اتصال مكاني لن يصير عند الاقتضاء مباحاً إلا لاحقاً وعبر هذا الكلام بالذات. يعطي الكلام للغير لحمه في المسافة أولاً، غير أني إذا لمست الغير عبر الحديث معه فقط، فإني أمارس معه الحب شخصياً. يتوقف عليّ أمر الكلام أو التوقف عن الكلام، والاستماع أو الصد؛ أظل حراً في ذلك، في حين لا يتوقف عليّ وحدي تعليق اتصال اللحم باللحم أو أمتنع عن عدم مقاومتهما. لكي أقاوم الإغلام التلقائي يجب أن أعنِّف نفسي، وأحياناً يجب أن أمارس حتى العنف

تجاه قبول الغير لعدم مقاومتي (الفصل 31). على العكس، أستطيع من تلقاء نفسي ووحدي أن أشرع في الكلام، وأن أستمر وأن أتوقف؛ أستطيع ذلك لأنه يظل من مسؤوليتي. بمعنى ما، لا أعتمد فيه حتى على الغير مادامت لا ترجع ممارسة الحب إلى كلامي معه فقط، بل أن أدخله، عندما أستثيره كغير للعاشق الذي أصيره أمام عينيه، إلى الاختزال الغرامي أيضاً. ولأني أريد ذلك حقاً، فإن الإمكانية تنفتح فيبلغ كلامي الغرامي الغير شخصياً.

تنفتح لاسيما أن الكلام الذي أقول، إذا اعتبرناه، لأمارس الحب لا يمكن أن يكذب أبداً ويشهد على صدق تام. لا مفارقة في ذلك. أولاً مادام هذا الكلام لا يقول شيئاً عن أي شيء ولا يسند أي محمول إلى أي موضوع ولا يصف أدنى واقعة، فإنه لا يستطيع أن يخبر بأي شيء خطأ. وحيث إن هذا الكلام لا يتحدث إلى الغير إلا عن نفسه، ثم عن ما بيننا، فإن الغير يعرف تماماً إن كان ما أقوله يجيب عما يشعر به: يكفيه أن يتحقق في ذاته إن كان كلامي الذي يقول بأنه يعطيه لحمه لأن لحمي لا يقاومه يُحدث فعلاً تمديد لحمه إليه؛ إذا تلقى الغير حقاً لحمه من لحمي الذي يكلمه، فإن كلامي يقول الصدق ويشهد على صدقه؛ وإلا يتضح أنني لا أتكلم كعاشق، وأني لا أعرف ولا أستطيع أو حتى لا أريد أن أمارس الحب كما يجب عبر قوله أولا. يجب أن لا يعترض على أني أستطيع هنا أن أمارس الحب مع أني أنوي الكذب (الكلام الخلاب) (الفصل 30)، ذلك لأنه إما أن ما أقوله - ولو بنية مخالفة - لا يعطي للغير لحمه الخاص ويتعلق الأمر بكذب افتراضي؛ وإما أن ما أقوله يعطي فعلاً للغير لحمه الخاص - وهو ما كنت أبحث عنه - وبذلك سيصير كذبي المحتمل غير مقبول وخطراً عليَّ: إما سأضطر إلى إتلاف ما استثرته (لحم الغير)، أو سأكتشف، وهو الأكثر

شيوعاً، أن اللحم الذي استثرت حقاً قد أعطاني فعلاً لحمي؛ هكذا أجد نفسي عاشقاً دون أن أريده أو أراه. في كلا الحالتين لم تصمد نيتي الكاذبة أمام الصدق المحتوم لكلامي الذي مارس الحب، بعلم أو بغير علم مني حقاً، وأعطى اللحم للغير. وعليه إذا تكلمت شخصياً بكلام صادق بالضرورة كيف لا أحب أي شخص شخصياً؟

بقي أن نقيس إلى أي مدى يمكن أن يمتد وينطبق الإغلام الحر، من البدهي أنه لا يقتصر، مادام ينجح دون الخضوع للآلية (أو تجشم التمديد)، على الممارسة الجنسية لتلاقي اللحمين. وعليه ينفتح أمامه درب واسع، يمكن من إعطاء (ومن تلقي) لحم متأغلم حيث لا تؤثر الممارسة الجنسية؛ من الوالدين إلى الابن، ومن الصديق إلى الصديق ومن الإنسان إلى الإله (الفصل 42). تتعرف العفة أيضاً نفسها فيه بلا شك، أي الفضيلة الغرامية بامتياز.

الثالث الذي يأتي

36- الوفاء كزمانية غرامية

لقد قادتني هذه التبادلات للحم إلى الاعتراف لأول مرة بإمكانية أن أكون عاشقاً شخصياً، حتى الغيرة تلتمسه في صيغة الغياب (الفصل 33) وتؤكده الكراهية عبر التضاد (الفصل 34). إن إمكانية ممارسة الحب دون لمس أي لحم لمجرد أخذ الكلمة (أخذ اللحم بواسطة الكلام، الفصل 35) يعيدني مباشرة، أنا العاشق، إلى منزلتي كشخص. بقي أن نفهم العلاقة بين العاشق والشخص التي ليست واضحة: يوجد بالفعل العديد من الصعوبات لتصور فرديتي الأخيرة - ما لا أشاركه مع أي شخص ويعود لي شخصياً - وسيكون هناك المزيد منها كي أستخلصها من مقامي كعاشق وحده؛ لنعد إذاً إلى العاشق الذي يتحقق عندما يجد تقدمه - أي قراره بأن يكون السباق إلى المحبة وحدسه الغرامي - تصديقه في القسم حيث الدلالة الآتية من الغير لم تعد سوى دلالته الخاصة فقط، أي «هيت لك!» (الفصل 21). تحدث هذه الظاهرة الفريدة مع ذلك بشكل مشترك بين العاشقين، أي حدسين من أجل الدلالة الوحيدة نفسها. لا يصير العاشق هو نفسه

إلا لأن الغير، العاشق الآخر، يضمن له دلالته الخاصة، له باعتباره العاشق الأول بواسطة دلالته الخاصة، وله باعتباره العاشق الآخر. يتحقق العاشق في ظاهرة الحب الممتلئة ما وراء السبق البسيط الذي لم يكن يُظهر شيئاً طالما بقي أحادي الجانب (الفصل 18)، نظراً لأنه يعمل على إدامة القسم، أو بالأحرى نظراً لأن القسم يعمل على إدامته؛ وعليه تصير استمرارية القسم، بكلمة واحدة الوفاء، شرط ثبات ظاهرة الحب. بعبارة أدق تتوقف فعلية ظاهرة الحب على زمانيته التي تُعرف هي نفسها بواسطة الوفاء: لا يمكّن وفاء العاشقين وحده عبر القسم الفريد (دلالة «هيت لك!» بالنسبة إلى الاثنين) ظاهرة الحب من التمديد فقط، بل إن هذا التمديد للقسم، أو بالأحرى القسم كتمديد، يحدد تبادلياً الزمانية الوحيدة المناسبة لظاهرة الحب. لا يستطيع أن يدوم أو حتى أن يحوز الزمانية بصيغة أخرى فقط وطبقاً لعملية مغايرة للوفاء. لا تحوز الزمانية هنا صفةً أخلاقيةً ضيقةً واختياريةً ونفسيةً، بل وظيفة ظاهراتية دقيقة، أي تمكن من تَزْمِين (temporaliser) ظاهرة الحب بحيث تضمن له قابلية الرؤية التي تدوم وتفرض نفسها. من دون الوفاء تصير ظاهرة الحب لحظةً فقط، تختفي بمجرد ما تظهر تبديلاً ظاهرياً.

تتطلب ظاهرة الحب التي يطالب بها العاشق الوفاء الدائم والعميق، غير أن الوفاء لا يقبل بأقل من الأبد. مثلما جربت ذلك من قبل في اللحظة التي أحب فيها (الفصل 22)، ما أقوله وأدعيه (الفصل 28)، أكثر من ذلك في اللحظة التي أحب فيها وفقاً للحم المتأغلم (الفصل 25)، لا أستطيع أن أتعاطى الحب، إذا حصرت قصدي ودلالته («هيت لك!») في برهة زمنية محدودة، إذا ادعيت المحبة لأجل محدد مسبقاً، مؤجل إلى تاريخ معين دون أن يتجاوزه،

لن يلغى حبي في هذه المدة، بل منذ البداية. لا يعني الحب لمدة محددة (ولن يغير الاتفاق المتبادل في الأمر شيئاً) الحب المؤقت، بل عدم الحب بتاتاً، بل لم يبدأ في الحب أبداً، المحبة المؤقتة، أي اللامعنى والتناقض في الألفاظ. الأكيد أننا نستطيع أن نقول عند الاقتضاء: «أحبك!» دون أن تكون لنا نية الوفاء؛ لكن في هذه الحالة لا يتعلق الأمر سوى بكذبة يمكن أن تخدع الغير (إذا أراد فعلاً أن ينخدع)، لكن بالطبع لستُ أنا الذي أتلفظ بها. في هذه الحالة أشعر في الحقيقة أني لا أستطيع أن أقول ما أقوله، وفي الوقت نفسه أستبعد واجب الوفاء؛ وعليه إذا تماديت في هذا التناقض الإنجازي، فيجب أن أؤدي الثمن، أي أناقض نفسي فأصير تناقضاً حقيقياً، باختصار أصير غير وفي لنفسي لأني لا أريد أن أظل وفياً للغير. يحدد تناقض الذات لنفسها بدقة الكذب الحقيقي الذي لا يكمن في الكذب على الغير (وهو ما يمكن أن آمل في إخفائه) بقدر ما يكمن في الكذب على النفس (ما لا يمكن أن أخفيه عن نفسي). هكذا لا يتطلب الحب الوفاء فقط، بل الوفاء الأبدي. وبذلك يُزمِّن الوفاء ظاهرة الحب عندما يضمن له مستقبله الوحيد الممكن.

زد على ذلك، تكمن الصعوبة، خلافاً للاعتقاد السائد، في التفكير في إمكانية الوفاء - هذا الشرط **القبلي** لزمانية ظاهرة الحب - بقدر أقل من التفكير في الخيانة تحديداً لأنها تجعل ظاهرة الحب مستحيلة. كيف أستطيع في الواقع، ويبدو ذلك سهلاً جداً، أن أستقر في الخيانة، ومن ثم في استحالة الحب؟ كيف لا أستطيع أن أرى أن قصدي المعلَن - أن أظل «حراً» دائماً من أجل «لقاءات» جديدة - يتناقض مادامت هذه «الجاهزية» تستلزم إما أن لا شيء من «اللقاءات» السابقة قد دام، وإما أني أواجه عدة «لقاءات» بلا

أي أمل في الدوام، تحديداً لأن لا لقاء له حتى الحق في حاضر تام. باختصار شديد، أياً كان من يرفع الخيانة من حيث المبدأ يمنع عن نفسه، بالفعل ذاته، النفوذ إلى أدنى ظاهرة واقعية للحب ويناقض أدنى تحقق. كما يناسبه من جهة أخرى ما دمنا نادراً ما ننادي بالخيانة التي يبوح بها مبدئياً الموقف الغرامي؛ ننطوي بالأحرى على حيلة مرنة: التقليل من الخيانات المتتالية، كل واحدة بقصد جاد، لكنها كلها ذات عزم ضعيف، وبالتالي ذات أمد قصير؛ في كل مرة أشرع (تقريباً) حقاً في الـ «هيت لك، أنا، الأول!» وأحاول (قليلاً) أن أستمر في مسيرتي طالما يسمح بذلك على الأقل القصور الذاتي لتقدمي القصير الأولي؛ في كل مرة إذاً يتحقق القسم في لحظة ومعه تشرع ظاهرة الحب في البزوغ؛ بيد أني لا أستطيع أن أحبس الدلالة المشتركة مدة طويلة لأن تجارب وعيي، مثل تجارب وعي الغير، تمر؛ كل واحدة حسب إيقاعها الخاص؛ وعليه تتمدد ظاهرة الحب المشتركة، عبر هذا التفاوت، وتتمزق وتنتهي إلى التقطع. لم أعد أحب ونسيت أني حاولت أن أحب؛ حتى غياب الغير لم يعد يجعلني أشتاق إليه. وعليه، عندما تتاح الفرصة، أقصد ما أن يختفي الاختزال الغرامي وأدرك ذلك، سأبدأ من جديد أو سأحاول أن أبدأ مجدداً، عبر تحملي دائماً الوفاء نفسه في حده الأدنى، وأعيد إعمال التجارب القديمة نفسها دائماً، وأعيد صياغة «هيت لك!» الفاقدة للنضارة، من أجل محاولة قصيرة وتقدم بلا جدوى، بسبب تقدم بلا نهاية.

يجب مع ذلك أن لا نعيب كثيراً هذا العرض المضحك في الغالب والمحزن دائماً، أولاً لأن التوقيف المبكر لظاهرة الحب لا يشكك في تعريفه بواسطة القسم، وبالتالي ضرورة الوفاء؛ بل يوضح فقط الإكراه الذي يمارسه التعليق على العشاق الضعاف (الفصل 26)،

وبالتالي تناهي لحمهم المتأغلم (الفصل 27). لأن تبادلات العاشق الفاشل تنتج أولاً وخصوصاً من كونه يعود بلا تحفظ - بسذاجة أو بنذالة أو بغباء - إلى التأغلم التلقائي، بواقع منتهٍ بشكل محتوم، كي يمدد تقدم القسم، بحق إلى ما لانهاية. إن هذا التناقض بين التعليق المحتوم وضرورة الأبدية تصبح واضحةً جداً إلى حد أنها تخصص ما كان التأغلم الإرادي (الفصل 35) يسمح برؤيته: من الواضح للعيان أن سبق العاشق يمتد إلى أبعد بكثير من التأغلم التلقائي للحم. بقدر ما أن هذا الأخير لا يستطيع أبداً أن يتحمل القسم لمدة طويلة (مثلما لا يستطيع المغني تحمل نغمة مرتفعة جداً بالنسبة لمقام صوته)، وفي أحسن الحالات، يجب أن يستعيده باستمرار حيثما تركه؛ بقدر ما يدعي الإغلام التحقق بشكل نهائي ويطلب لذاته، وبالتالي من تلقاء ذاته، الأبدية. هكذا تختصر الخيانة، في أغلب الحالات، في تتالي وفاءات قصيرة المدى، كلها جدية بشكل مؤقت، تُجهَض كلها بشكل مبكر بسبب القوة والرغبة والسبق. يظل الوفاء جوهر وشرط إمكانية الخيانة التي لا تتوقف عن إنعاش الحنين والإشادة به. هكذا يحدد الوفاء فعلاً، حتى في تقصيراته، زمانية ظاهرة الحب ومستقبلها الوحيد.

يمثل الوفاء إلى هذا الحد زمانية ظاهرة الحب بحيث لا يضمن مستقبله فقط، بل وماضيه أيضاً. كما يتخذ في الواقع صيغة المحتّم. لأني أظل وفياً أيضاً، أحياناً رغماً عني، لعشاقيَّ السابقين، ولمن أحببت من قبل ولمن أحبّني من قبل على حد سواء. ذلك أن كوني حاولت، لو لبرهة من الزمن في النهاية المنتهية، تحقيق «هيت لك!» خصوصاً كوني جربت أن الغير قام من جهته بنفس «هيت لك!»، بحيث إننا نتشارك معاً الدلالة نفسها - وهذه بالتحديد - تسمني وتمسخني إلى الأبد؛ تفرض عليّ هذه العلامة هيئة جديدة، ومن ثم طريقة في الوفاء

لما فعله الغير فيّ، وما فعله بي. تظل كل ظاهرة حب، بما فيها أخسها، مكسبي الخاص بي، حتى إن كنت قد تركتها تضيع.

لننظر بداية في معشوقاتي اللواتي أحببت لزمن ما، قبل أن أخونهن أو أهجرهن، لازلت مخلصاً لهن رغم ذلك وبشكل نهائي؛ طبعاً ليس بفضل مجهودات الذكرى التي يمكن أن يسعى عمل الحداد أو رقابة الغيظ، خلافاً لذلك، إلى إزالتها، بل لأنني كلما أقنعت نفسي أكثر بـ «أني لم أعد أود سماع ذكرها»، اعترفت أكثر عبر هذا الإنكار نفسه أني جعلت نفسي عاشقاً لمن أدعي اليوم أني نسيتها تماماً. لا يتعلق الأمر هنا بتذكر وجه ما، أو لحم ما، أو غير ما، كل ذلك يمكن أن يختفي حقاً دون أن يترك أي أثر نفسي (الفصلان 26 و29). يتعلق الأمر بكوني صرحت مرةً، بشكل لا رجعة فيه، لمن اختفى ربما من ذاكرتي ولمن جعلت نفسي عاشقاً له؛ وكوني نسيت اليوم عنه كل شيء لا يلغي البتة واقعة كوني بلغت حقاً، لكي أحب هذا المختفي، مقام العاشق، وأني أحببته فعلاً عبر السبق وفق مبدأ السبب الكافي، وأني تلقيت منه فعلاً لحمي (الذي لم يكن لديه) عبر إعطائه لحمه (الذي لم يكن لديّ). عندئذ حتى لو لم يعرف القسم أو يستطع أو يرُد أن يستمر، وحتى لو اختفى الغير مع الظاهرة التي تُظهره، فلن أكون قد رسخت بقدر أقل الاختزال الغرامي الذي لا يسمني ختمه إليَّ أبداً. كل ما قمت به وقلته وشعرت به بسبب الحب إلى حدود الاختزال الغرامي المترسخ قد وسمني كندبة دائمة، وفرض عليّ شكلاً جديداً، كما فقدت عرضياً مع مرور الزمن ذاك الغير أو ضيعت الوقت معه، بيد أني لن أفقد أبداً ما كان عليّ أن أصيره لكي أحب. أحتفظ بكل أفعالي كعاشق معي إلى الأبد، أو بالأحرى تحافظ عليّ فيها وتحمي كرامتي التي لا تمس باعتباري عاشقاً. لقد تمكن من

أحببتهم من الاختفاء، لكن ليس حقيقة أني أحببتهم، أو الوقت الذي خصصت لهم، أو العاشق الذي صرته كي أحبهم، لأنه لا يوجد أبداً نعت «سابق(ة)» (-ex)، بل الآثار الدائمة للأغيار الذين جعلوني عاشقاً، أنا عاشق مخطئ ومنتهٍ بلا شك، لكنني نهائي ومحتوم. لن أستطيع أبداً الزعم أني لم أحاول الحب، وبالتالي أني لم أحب.

لننظر الآن، في المقابل، إلى حالات الحب التي استقصدتني، من دون أن أستجيب لها، إما لأني تجاهلتها، أو لأني لم أرد أن أكشف عنها؛ فإني أظل مع ذلك وفياً لهم بشكل محتوم. بالطبع يمكن أن أكون قد فقدت كل ذاكرة جلية، بمعنى ما سيكون ذلك أفضل بالنسبة إلى الجميع، غير أن هذا لا يمنع أن الشخص الذي أكونه حالياً لم أصره إلا بمقدار ما أثرت فيّ نظرات ومقدمات وحتى لحوم كل أولئك الذين أحبوني، إلى حد أنها شكلتني ونحتت لي وجهي الحقيقي. سواء أحببت أم كرهت ذلك، لقد حقق لي تقدمهم أكثر بكثير مما يمكن أن أقوم به لنفسي. لا يتعلق الأمر فقط، بتقدير الذات الذي خصني به أولئك الذين أحبوني، أو بمعرفة العالم وذاتي التي فتحوا لي، بل لأنهم أدخلوني، عندما وضعوا بصرهم عليّ، في ظاهرية «هيت لك!» الغرامية، أو على الأقل فتحوا لي المنفذ إليها. أدخلوني دون أن أقرر ذلك، بل رغماً عني وبالقوة، إلى الاختزال الغرامي حيث سبقوني. لا أملك غير طريقة واحدة لمعرفة أي عاشق يتحقق أخيراً في ذاتي، يكفي أن أعرف من أحببت وخصوصاً من أحبني. ولا شيء منهم سيختفي بتاتاً مادمت أنا الذي يختصرهم ويتلقاهم ويحبهم أو لا يحبهم، يتذكرهم أو ينساهم، لازال بمقدوري أن أكون عاشقاً. بشكل غريب، وبالمعنى الأكثر عمقاً، لا أستطيع أن لا أبقى وفياً حتى لأولئك الذين هجرتهم أو الذين هجروني، لأني مدين لهم

بمقام العاشق وبسبقي وتعليقي. هكذا يزمِّن الوفاء ظاهرة الحب أيضاً عبر استرجاعه لماضيٍّ باعتباري عاشقاً ومحتوماً.

يمكِّن الوفاء أخيراً من تزمين ظاهرة الحب في الحاضر. يظل في الواقع سؤالٌ يتكرر، يتحول إلى هاجس، تحديداً لأنه يبدو بلا جواب يقيني بتاتاً: أنا من يقول: «هيت لك!» والذي أسمع الغير يقول لي: «هيت لك!» والذي أشاركه دلالة واحدة، لن أستطيع أبداً، طبقاً لاستحالة المبدأ، أن أنفذ إلى حدسه أو إلى أحوال وعيه؛ وإلاّ فإن لحمي، وبالتالي وعيي سيختلط بوعيه. هكذا في كل مرة سأقول فيها: «هيت لك!» سأضع عليه وعليّ، دائماً بلا جدوى، السؤال: «هل تحبني؟». قدر هذا السؤال أن يظل بلا جواب مادام كل جواب يقدمه لي الغير، ومن ضمنها الأجوبة الإثباتية، يظل في جوهره مريباً؛ ليس فقط لأن الغير بمقدوره أن يكذب عليَّ عن قصد (أن يقول لي ما يعلم أنه خاطئ، أي أنه يحبني)، بل بالخصوص لأنه يستطيع أن يجعل نفسه، أو بالأحرى يجعل نفسه في أغلب الأحيان ما لا يعرف الغير نفسه إن كان يحبني أم لا. عندئذ كيف يمكن للقسم أن يقال ويعاد قوله؟ كيف يمكن للوفاء أن يتأكد في الحاضر؟ لتجاوز هذه التجربة يجب أولاً أن نحيط علماً بأن وفاء الغير يظل بعيد المنال تماماً عن العاشق، وأن جديته تحديداً لا تكون سوى وهم: لا يستطيع الغير أبداً، بحق حتى لو أراد ذلك، أن يبرهن لي عن وفائه، لي أنا العاشق. لا يتبقى سوى طريقٍ واحدٍ مفتوحٍ: عليّ أنا العاشق أن أبتّ في جدية الغير، بعبارة أخرى، أن أجيب أنا، وليس هو، على سؤال: «هل تحبني؟».

هل يمكنني أن أسلك هذا الطريق، وهل يمكنني أن أتقبل هذه المفارقة؟ الحقيقة أني أستطيع ذلك تماماً. الأكيد أن الغير لا يستطيع أبداً أن يعرف إن كان يحبني لأن جديته تخونه بقدر ما تجعلني مرتاباً؛

لن أنتظر منه أن يشهد على ما يجهل. في حين من الواضح أنني أعرف أكثر بكثير مما يعرفه على نفسه؛ أرى في أفعاله وترابطها، إذا تم كل شيء كما لو كان الغير يحبني أم لا؛ يمكنني أن أستند خصوصاً إلى هذا «**كما لو**»، الذي اعتمدت أنا نفسي من قبل على قوته المتناقضة للتأكد من حدسي الغرامي الخاص (الفصل 19). هكذا أتأكد من كون الغير يتصرف **كما لو** كان يحبني، وأستطيع ذلك تماماً لأنه يكفيني أن أقيس إن كان يتصرف معي **مثلما** سأتصرف معه، إن كنت أحبه، باختصار شديد أن أقارن «كما لو» الخاصين بنا. عندئذ أكتشف أني أتحمل مسؤولية وفاء الغير؛ أجد نفسي الشاهد عليه وأحكم عليه في الواقع لأني أعرف ما معنى «**كما لو**» وما يمكن أن تفعل. وأقر لنفسي بأني خبير في المجال لأني أعرف بالتجربة نكث القسم وثمن الالتزام به. يظهر الغير منذ الآن وفياً لكل لحظة أحكم فيها، أنا الذي يعرف ما يتعلق الأمر به أفضل من أي كان، أنه وفي؛ بيد أني لا أستطيع الإقرار بأنه سيظل وفياً لي إلا بعد أن أقرر أنا نفسي أن أظل وفياً له، ذلك لأني إذا قررت أن أصبح خائناً له، فبإمكانه طبعاً أن يظل وفياً لي (أو لا يظل كذلك)، لكني لن أكون ملزماً بمعرفة ذلك أو التدخل فيه. هكذا يصير المؤشر على وفائه هو وفائي الخاص. وبطبيعة الحال، عندما يعلم أني أبت في وفائه أثبتُ له وفائي، فإنه لا يستطيع أن يحصل على وفائي إلا عندما يحافظ على وفائه. حينئذ، مثلما يتلقى كل واحد، في الاختزال الغرامي المترسخ، من الغير اللحم الذي ليس لديه من ذاته (الفصل 23) خلال سباق التهييج لا ينتهي من حيث المبدأ (الفصلان 24 و25)، نجد هنا كل واحد يقر، سواء في الاختزال الغرامي المترسخ أم الإغلام الإرادي (الفصل 35)، في وفاء الغير، في حين لا يعلم شيئاً عن وفائه الخاص خلال مسار تزمين بلا نهاية من حيث المبدأ.

وعليه يحدد تبادل الوفاء الحاضر الوحيد المشترك لظاهرة الحب، أي لا يقول العاشق للعاشق الآخر «أحبك»، بل يعطيه هبة نادرة وقوية جداً: «أنت تحبني حقاً، أعرف ذلك، أقدم لك الضمانة على ذلك». يمنح العاشقين هذه الهدية لبعضهما طالما دام حاضرهما.

37- القرار النهائي الاستباقي

يدوم حاضرنا كعشاق المدة التي نقررها، ويقرره كل واحد منا عندما نضمن للغير وفاءه عبر القسم المشترك، وبالتالي عبر استباقه. هكذا لا يمكن لقرارنا أن يتحقق إلا من خلال استباق مزدوج وتبادلي، وبذلك يتأسس في النهاية قرار استباقي مطابق للاختزال الغرامي؛ يتعلق الأمر حقاً بقرار لأني لا أستطيع أن أعرف نفسي كعاشق إلا عندما أتمكن بالضبط من قول ثم تكرار القسم الذي وحده يظهر ظاهرة الحب (الفصل 21)؛ بمجرد توقف هذا القرار تختفي ظاهرة الحب. لكن الأمر يتعلق كذلك بقرار لا يتحقق إلا حين يستبق ذاته، وتحديداً حين استبق كل عاشق، عبر سبقه (الفصل 18) ووفائه الخاص (الفصل 36)، لسبق ووفاء العاشق الآخر والعكس بالعكس؛ يحدد مثل هذا الاستباق، الكامن في ممارسة الوفاء، زمانية غرامية خالصة.

ومع ذلك، هل يستطيع العاشق بهذه الشاكلة أن يستعيد القرار الاستباقي؟ إنه ينتمي، كما يبدو، إلى ظاهرية الموجود أو بشكل أدق لظاهرية هذا الكائن (الذي هو أنا)، حيث لا يكون من تلقاء ذاته فقط (باعتباره كائناً)، بل بشكل جذري من وجوده، بل مباشرةً من وجود كل الكائنات. لا يتم القرار الاستباقي من حيث المبدأ إلا حيثما يكون له معنى: انطلاقاً من سؤال الوجود وخلال اختزال الظواهر إلى

وجودها. من ناحية أخرى، عندما أقرر باعتباري هذا الكائن، فإني لا أستبق سوى موتي أي الإمكانية القصوى (إمكانية الاستحالة)، وبالتالي أستبق نمط وجودي: الإمكانية التي تتجاوز الفعلية. والحال أن إمكانية الموت تظل دائماً إمكانية الوجود، الغريبة تماماً عن إمكانية أن أُحِب أو أُحَب من الخارج. لماذا إذاً أجازف بالغموض عند الحديث عن قرار استباقي ليس وجودياً، بل غرامياً؟ ببساطة لأنه لكي يتحقق القرار الاستباقي تماماً ليس أمامه خيار سوى الانتقال من الوجودي إلى الغرامي. لأنه خلافاً لما ندعيه، لن أتمكن أبداً من أن أقرر بالاستباق مع البقاء في أفق الوجود؛ لا يمكن للقرار الاستباقي، المتصور على الأقل ضمن شروطه القصوى، أن يتحقق سوى في الأفق المفتوح للاختزال الغرامي. ومثلما فهمت في الحقيقة منذ حين (الفصل 3) أني لا أوجد إلا باعتباري أُحِب أو أُحَب من الخارج، وليس العكس، يجب عليّ اليوم أن أسلم نهائياً (أ) أني لا أستطيع أن أعزم أو أقرر حقاً إلا عندما أنجز القسم؛ (ب) وأني لا أستطيع أن أقر في نمط الاستباق إلا عندما أزمِّن قسمي طبقاً للوفاء؛ و(ج) وأني لا أتملك إنيتي إلا عندما ألتزم بقسم أطول مدة يسمح بها الوفاء.

بقي أن نبين أن القرار الأخير والأكثر جذرية لا يمكن أن يكمن في الوجود. ما الذي أستطيع أن أقرره عندما أقرر طبقاً للوجود؟ هل أقرر بأن أوجد؟ بالطبع لا، لأني موجود وسأوجد سواء قررت ذلك أم لا؛ وسأتوقف عن الوجود كما بدأته: من دون أن أقرر في شيء ما. ألا أستطيع مع ذلك أن أقرر موتي؟ الحقيقة أن هذا قليل جداً؛ علاوة على أن الأمر يتعلق في حالة الانتحار بتناقض صوري، من المحتمل ألا ينتج هذا الانتحار أبداً عن قرار حر، بل عن إكراه أنصاع له لأن قوة اتخاذ أدنى قرار تعوزني (الفصل 12). يبقى هناك جواب أفضل: لا

يتعلق القرار بالوجود أو بالموت، بل بإمكانية الموت، أي بالموت كإمكانية تمكنني من بلوغ نمط وجودي الخاص، أي الإمكانية. ولا نستطيع أن نعترض على كون الوجود من أجل الموت (إمكانية الاستحالة) يفتح لي في الواقع وجودي كإمكانية؛ في حين يمكننا أن نعترض على كون هذه الإمكانية تتوقف فعلاً على قراري الحر مادامت، في أفضل الحالات، أوافق وأذعن لما لا يمكنني أن أتجنبه بكل الطرق، أي الموت. لا شك أني أصادق على وجودي الممكن عندما أقرر إمكانية استحالتي، لكني لا أقرر في هذه (اللا) إمكانية ولا أقرر فيها بتاتاً، ولو حتى انتقالي إلى اللا شيء، بعبارة أخرى يمكنني أن أعزم على إمكانيتي (للاستحالة، موتي) عندما أستبقها وأقبلها بلا مقاومة؛ بيد أن هذا الاستباق ليس حقيقياً البتة؛ لا يتعلق الأمر بانتحار حقيقي، بل بتغيير في الأسلوب، بطريقة أكثر حرية في الاقتراب من الموت الممكن؛ لا يغير هذا الاستباق شيئاً في موتي أو في إنّيتي أو في مستقبلي. لن أستطيع أن أتم هذا القرار (مع أني ملزم بذلك لأنه يوجد في إنيتي)، ماعدا إذا اختلط بطمأنينة غريبة، إذا بقيت في أفق الوجود (الفصل 19).

لكن بمقدوري أن أحققه في الأفق الغرامي لأن العاشق يعزم فعلاً؛ **أولاً** لأنه لا يستطيع أن يتقلد مقام العاشق إلا بواسطة قرار جذري وغير مشروط وبلا سبب كافي، أي السبق (الفصل 18)؛ **وثانياً** لأنه لا يستثير ظاهرته الغرامية إلا عندما يعطي ويمنح دلالة: «هيت لك!» (الفصل 21)، مما يستلزم ليس فقط قراراً ثانياً من قبله، بل قراراً مضاداً من قبل الغير أيضاً؛ وهذان القراران يجب أن لا يتوقفا أبداً عن التكرار من أجل ضمان زمانية ظاهرة الحب. وعلى نطاق أوسع، يحقق العاشق القرار فعلاً لأنه يحاول أن يقرر، وعليه كذلك إعطاء

الغير أولاً لحمه (الفصل 23)، ثم وفاءه (الفصل 36)، باختصار لأنه يتم، خلال قراره، ليس من تلقاء ذاته فقط، بل من مسؤوليته الغرامية تجاه الغير. أتوصل حقاً إلى قراري لأنه يحمل، في مقام الاختزال الغرامي (وهناك فقط)، ويحمل ويحملني على الغير، ليس على أناي فقط، كما هو الحال في الاختزال الوجودي، الذي تضاف إليه حجة أخيرة بسيطة ومبدئية: إذا كان القرار الأخير والأكثر جذرية لا يكمن سوى في الوجود وفي الموجود، فإنه سيستسلم حتماً للغرور على النحو الذي يقصي الوجود في الاختزال الغرامي (الفصل 2)؛ ومن ثم لن يستطيع إدعاء كونه نهائياً أو جذرياً.

ومع ذلك يجب أن يُفهم القرار طبقاً لمسألة الوجود أساساً كاستباق؛ هل يمكن للقرار الغرامي أن لا يستبق فقط، بل أن يستبق بشكل جذري أكثر من القرار الوجودي؟ لننظر بدايةً في نقطة أولى: يعزم العاشق بامتياز ويقرر بشكل أصلي لأنه لا يقرر في ذاته إلا عندما يقرر من أجل الغير ويقرر من أجل نفسه؛ غير أن مثل هذا القرار الذاتي من أجل الغير يتخذه العاشق من حيث المبدأ بأسلوب استباقي وبهذا الأسلوب فقط. لا يتمم الاستباق بعد ذاك القرار، بل يُحدده منذ البداية: يستبق العاشق فوراً مادام يعلن عن نفسه بلا مبادلة (الفصل 15) وعبر السبق (الفصل 18)، الذي يحرره من مبدأ السبب (الفصل 17)؛ يحدد الاستباق إغلام اللحم أيضاً (الفصلان 25-24) والوفاء على حد سواء (الفصل 36). تقود هذه الملازمة بين الاستباق والقرار الغرامي إلى النقطة الثانية: يستبق الاستباق بطبيعة الحال الإمكانية، لكنها إمكانية لا ترد ضمن حدود الوجود لأنها تخترق حدود الموت. في الواقع لا يستبق الاستباق الأخير الموت (استحالة الوجود)، بل الحب الأخير، وبالتالي مستقبل القسم باعتباره قسماً سيأتي باستمرار،

وسيعود باستمرار؛ لا يقتصر مستقبل القسم على الموت، وبالتالي على استحالة الإمكانية؛ الأكيد أن الموت يُعين حداً يقينياً للوجود، لكنه لا يجعل أبداً الممكن الغرامي مستحيلاً؛ عندما يتحقق الموت يتبقى لي، باعتباري عاشقاً، على الأقل إمكانيتان: إذا كان الغير ميتاً، أستطيع باعتباري عاشقاً أن أستمر في حبه مادام بمقدوري أن أحب بلا مبادلة (الفصل 15) بل حتى ما لا يوجد (الفصل 3). وإذا مت يستطيع الغير، باعتباره عاشقاً، أن يستمر في حبي للأسباب عينها. لا تقدم ظاهرة الحب بشكل تناقضي، مادامت تبرز بواسطة السبق الذي يدفع العاشق إلى ممارسة الحب، أي تأثير على الموت، خصوصاً لأنه يتخلص من أفق الوجود. خلافاً للقرار الاستباقي في الاختزال الوجودي الذي لا يبلغ الإمكانية إلا طبقاً للوجود (أي وفقاً للموت الذي يشدد على إمكانية الوجود بواسطة إمكانية الاستحالة)، يفتح القرار الاستباقي، في الاختزال الغرامي، إمكانية بلا حدود، إمكانية لا يحدها الوجود أو الموت أبداً. تتحدد هذه الإمكانية باعتبارها **استحالة الاستحالة**. لا تحوز ظاهرة الحب، على هذا النحو، أي مسوغ للاستسلام للموت، لأنها لا تنتمي إلى أفق الوجود. لا يحق للحب أن يرغب في الأبدية فقط، بل إن معناه يوجد فيها دائماً قبلياً. وبذلك يبلغ العاشق استباقاً حقيقياً وحراً ومحسوماً حقاً، لا يستبق ضمن إمكانية الاستحالة (للمستقبل)، بل ضمن استحالة استحالته. يستبق العاشق منذ بداية تقدمه الأبدية، لا يرغب فيها، بل يفترضها.

لن يكون للقرار الاستباقي مع ذلك أية أهمية إذا لم يمكني، مبدئياً وفي النهاية، من بلوغ إنِّيتي؛ هل يمكّن الاختزال الغرامي العاشق من بلوغها؟ على الأقل، أستطيع أن أقنع نفسي بسهولة أن إنيتي تظل مريبةً خارج الاختزال الغرامي، بل صعبة المنال مادام من الممكن

دائماً استبدالها بأخرى تكون أنا بدل أنا. لننظر أولاً في الاختزال المتعالي حيث أكون باعتباري مفكراً (أركّب وأبني وأفكك... إلخ)؛ من الطبيعي أن أضطر إلى التفكير فيه طبقاً للعقلانية، ومن ثم طبقاً للقواعد الكونية للتفكير؛ وعليه كلما فكرت بشكل صحيح يمكن أن يوجد ما أفكر فيه، إلى حدٍ ما على الأقل، مُفكراً فيه من قبل أي فكر عقلاني آخر؛ تستطيع أفكاري، بل عليها أن تصير أفكار كل واحد على حدة وكل من يُفكِّر؛ وبذلك لا تحددني أفكاري ولا تنتمي إليّ على حد سواء. إذا كنت أفكر من الممكن أن أوجد لكنني لا أعرف من أنا، ولا حتى إن كنت قادراً البتة على أن أصير أياً كان.

لننتقل إلى الاختزال الوجودي حيث أوجد باعتباري الكائن الذي من الطبيعي أن يوجد، وجود الكائن الذي هو أنا، وكذلك كل الكائنات الأخرى التي ليست أنا؛ غير أن هذا الموجود، حتى لو لم أستطع أن أستعمله إلا عندما أقرر تماماً وحدي من أجله، هل ينعم علي لذلك بإنيتي النهائية؟ أشكك في ذلك بواسطة حجتين على الأقل: الأولى، يظل هذا الموجود وجود كل الكائنات، خصوصاً إذا كان كائن واحد مثلي يعرف ذلك ويبينه؛ عندئذ كيف يمكن لوجود الكائنات المغايرة لي أن يمنحني إنيتي، لي بشكل خاص؟ إذا كنت مضطراً أن أتفرد كي أنفذ إليه، فإنه لا يلزم عن ذلك أن هذا الوجود عينه يسمح في المقابل بتفردي؛ يستطيع على العكس أن يفترضه دون أن يسمح به؛ علاوةً على ذلك، طالما أن كل إنسان يعتزم ممارسة هذه الوظيفة للكائن ذي الامتياز، ألا يتعلق الأمر هنا أيضاً بتحديدٍ متعالٍ، ومن ثم قابل للكونية تماماً؟ (الفصلان 7 و22). ثم مرة أخرى، إذا كان الوجود يمنحني عبر المستحيل إنيتي، كيف لها أن لا تغرق في الغرور (الفصل 3) في نفس مقام الوجود الذي تصدر عنه؟

على العكس، لم أعد ألاقي، باعتباري عاشقاً في وضعية الاختزال الغرامي، هذه المعوصات؛ أعرف تماماً ما الذي لا يمكن أن ينتقل مني أبداً إلى فرد آخر، ويظل ملازماً لي وأكثر حميميةً في ذاتي مني: كل من أحببتهم باعتباري عاشقاً، وتحديداً كل تجارب وعيي الغرامي وكل مقدماتي، وكل قسمي، وكل استمتاعاتي، وكل تلك التي سببت، وكل وفائي وكل تعليقاتي وكل كراهياتي وموتي الأول، كل ذلك سيحمل اسمي عندما أتوقف عن الوجود؛ كل ذلك يحمل في الحقيقة اسمي منذ الآن، يجعله محترماً أو محتقراً، رائعاً أو مثيراً للشفقة. لا أحد يستطيع أن يأخذ ذلك مني أو يخلصني منه، أو يعطيني إياه، أنا وحدي كنت مضطراً أن أنخرط فيه شخصياً عبر السبق وباعتباري عاشقاً، كي أصل إلى هذا الحد، إلى ما أنا عليه باعتباري تاريخ عاشق ما. وبشكل متناقض، لا أستطيع أنا نفسي أن أرسم التاريخ الغرامي لهذه الإنية المحتومة، يجب أن يحكيها لي الآخرون؛ لأن إنيتي تتحقق خصوصاً غرامياً، أي انطلاقاً من الخارج وخارج ما، الغير المحبوب (أو المكروه). لا أشعر بذاتي كعاشق إلا عند عرض نفسي على هذا الخارج (الفصلان 5 و6) ولخطر السبق (الفصل 4) فقط، بل وحده الغير يمنحني دلالة ظاهرة حبي (الفصل 21)؛ هو وحده يعرف إن كنت أحبه (الفصل 36) وإن كنت قد أعطيته لحمه (الفصل 23): لا أتعلم، أو بالأحرى لن أتعلم اسمي وهويتي الخاصتين جداً مما أعرف عني، أو مما أنا عليه، أو مما قررت أن أكونه، بل ممن أحبهم (أو لا) وممن يحبونني (أو لا). من أكون؟ ليس للوجود وكذلك الكائن فيّ ما يجيب به عن هذا السؤال. وحيث أنا موجود باعتباري أُحِب وأُحَب، فإن الآخرين وحدهم يستطيعون الإجابة؛ سأتلقى نفسي في النهاية من الغير مادمت ولدت منه. ليس عليَّ أن أعترف بكوني رهينته أو أن الاستيلاب يبقيني عبداً

له: لا يمكن تصور هذا التخوف نفسه إلا في أفق متعالٍ أو وجودي، ويفترض أن الأمر يتعلق تحديداً بالتساؤل، ليس علي التعامل سوى مع **أناي**، أن تتمكن إنيتي من أن تنحل في جوهري الفرد، باختصار أن أعود إلى نفسي لأني آتٍ منها. والحال أني أعرف، منذ تجربة الغرور والاختزال الغرامي، أن شخصي الأكثر حميميةً يحدث لي من الخارج ويحيل عليه. لا يصير العاشق ذاته إلا عندما يتغير ولا يتغير إلا بالغير، الحارس الأقصى لإنيتي الخاصة التي تظل من غيره بالنسبة إلي صعبة المنال.

38- ظهور الشخص الثالث

هكذا سأتلقى نفسي، في الأخير، من الغير؛ سأتلقى إنيتي مثلما تلقيت من قبل دلالتي في قسمه، ولحمي من خلال إغلام لحمه إلى حد وفائي الخاص من خلال تصريحه: «هل تحبني حقاً!». غير أن ما لا أتوقف عن تلقيه بهذه الشاكلة من الخارج، يجب علي أيضاً ودائماً أن أحاول تلقيه في اللحظة الموالية، في كل لحظة جديدة. لمواصلة الاختزال الغرامي نفسه، يجب علينا أن نعيد كل شيء من البداية ودون توقف. إننا لا نتحاب إلا مقابل إعادة خلق مستمرة، وشبه خلق مستمر، بلا نهاية أو استراحة. إننا لا نتحاب إلا بشرط تحمل التكرار ورفع ثقل القسم، مثل حجر ثقيل جداً، إلى قمة الإغلام ذاته خصوصاً بعد كل تعليق، بل إلى كل خيبة أمل. هناك سؤال لا مفر منه: ألا يمكننا، نحن العشاق، أن نمنح قسمي كعاشق، قسمي الذي أشاركه عندما أعطيه وأتلقاه خلال انقطاع التكرار، إلى شخص ثالث يضمنه بشكل دائم أكثر منا؟ شخص ثالث يضمن - يكون بعيداً عن مغامرتنا وسليماً من تناهيه - قسمنا عبر إدراجه في زمن متصل، زمنه.

غير أن هذا الشخص الثالث ليس له أي مشروعية ليضمن قسمنا، ومن ثم تحققنا وفق الاختزال الغرامي، إذا لم يكن منتمياً إلى الاختزال الغرامي؛ بعبارة أخرى، إذا لم يكن يصدر عنه، فإنه لا يندرج فيه، وبالتالي لا يحينه في ذاته. يجب على هذا الشخص الثالث، الشاهد المحتمل على قسمنا، أن يمظهر ظاهرتنا الغرامية المشتركة بواسطة ظاهرته الخاصة، ليست ظاهرتي أو ظاهرة الغير، بل ظاهرته بالضبط، الظاهرة الثالثة؛ وبذلك يمكنه أن يشهد قابليتنا للرؤية التي يجب تكرارها من خلال الاستمرار المنيع لقابليته الخاصة للرؤية؛ ويمكنه أن يمنح لظاهرتنا الغرامية، التي تترك دائماً متقطعةً داخل القسم، استقرار ظاهرة مُقرَّرة باستمرار. من الآن فصاعداً مهما صدر عن الظاهرة الغرامية الأولى، سيضمن الشخص الثالث من خلال قابليته المؤكدة للرؤية أنه وجد زمن تمظهر فيه قسمنا في وضح النهار. نرى أن هذا الشخص الثالث - إذا وجد - يجب أن ينتج ذاته كظاهرة حادثة تماماً، ستعيد قابلية رؤيتها المستقرة إنتاج القابلية للرؤية غير المستقرة لقسمنا الخاضع للتكرار وتضمنها. إذا كان على الشخص الثالث أن يتدخل، فإنه ينتج نفسه ولن يتقدم ولن يظهر من خلال القابلية للرؤية الغرامية إلا لإعادة إنتاج ما لا يسمح أن يُرى باستمرار، أي قسمُنا وسعده وسعادته وشقاؤه. لن يستطيع ذلك إلا إذا بقي في الوقت نفسه مرتبطاً بشكل وثيق بما يشهد عليه بذلك على هذا النحو، أي على الظاهرية بواسطة ظاهريته؛ لن يستطيع إعادة إنتاج سوى ما سينتج نفسه انطلاقاً منه. تسمى هذه الظاهرة الثالثة، التي لا تنتج في رؤيتها الرؤية المتكررة لقسمنا إلا بإنتاج نفسها انطلاقاً من ذلك القسم عينه، من دون أن تتمكن من إلغائه أبداً، والتي تحدث كواقعة غرامية بشكل جوهري، **الطفل**.

إن مثل هذا الانتقال من العاشق، عبر القسم والإغلام والغيرة والوفاء، إلى الطفل ليس اختيارياً البتة. شريطة فهم الطفل كمطلب مطلق للاختزال الغرامي، الذي لا يمكن للعاشق بأي حال من الأحوال أن يدعي حتى الاقتصاد فيه، ماعدا إذا علَّق هذا الاختزال عينه؛ وهذا الانتقال لا يمت للاعتباطية أو الإيديولوجيا بصلة لسببين واضحين: لا ينتج الانتقال إلى الطفل عن قانون بيولوجي أو اجتماعي، بل عن ضرورة ظاهراتية: لا يتعلق الأمر في إعادة الإنتاج أولاً، ولا حتى جوهرياً بالحفاظ على بقاء النوع، أو بتقوية المجتمع، أو بتوسيع الأسرة، باختصار تخليد الماضي في المستقبل عبر التكرار أو التراكم؛ تحتفظ هذه الصيرورة بمشروعيتها ودورها لكنها تتعلق بعلم الاجتماع. في حين أن الانتقال إلى الطفل، طبقاً للظاهراتية، له وظيفة إنتاج رؤية أكثر استقراراً للظاهرة الغرامية التي حققها القسم من قبل وكررها من خلال الاستمتاع، وبالتالي ضمان الرؤية الحاضرة والمستقبلة للعشاق. ينتقل العشاق إلى الطفل ليرسخوا بروز ظاهرتهم الغرامية المشتركة - ليس أولاً من أجل إشهاره علانيةً أو اجتماعياً للآخرين الذين ظلوا خارج الاختزال الغرامي، بل ليظهروه لأنفسهم، وبالتالي يظهروا أنفسهم لأنفسهم ما وراء أو رغم تناوبهم. تستوفي المسافة بينهم وطفلهم الشروط الظاهراتية المناسبة من أجل أن يظهروا لأنفسهم أخيراً، في هذا الشخص الثالث الذي يعيد إنتاجهم لأنه يتولد (يحدث) انطلاقاً منهم، كعشاق خالصين وطبقاً لقواعد الاختزال الغرامي. الواقع أن الطفل يبدو مثل مرآتهما الأولى حيث يتأملان في رؤيتهما المشتركة مادام هذا اللحم، وإن لم يكونا يشعران به بشكل مشترك، قد جمع مع ذلك لحمهما في هذا الشخص الثالث المشترك تحديداً حيث يتظاهر الطفل. وعليه لا تتدهور هذه المرآة إلى معبود (مرآة غير مرئية باعتبارها أول مرئي)؛ فمادام الطفل الذي

ينتج عن القسم والسبق المتبادل للعاشقين، ومن ثم عن مسافتهما المتعذر عبورها، فإنه يظهر للعاشقين فعلاً كشخص ثالث: **أولاً** لأن لحمه الخاص يفرض لحماً مختلفاً تماماً عن لحمهما، مثبتاً بذلك مبدأ استحالة بلوغ كل لحم في حد ذاته؛ **وثانياً** لأنه يجسد في لحمه الخاص بالضبط هذه المسافة بين لحميهما التي لم يلغيها أبداً القسم أو الاستمتاع (يَسْكُن فيها)، بل أكدها دائماً. لا يكون العشاق ولن يصيروا أبداً واحداً مع صورتهم، ولن يجعلوها معبودهم مادمت لا تعيد إنتاجهم في الرؤية إلا بشرط عدم التشابه معهم.

لكن يضاف إلى ذلك سببٌ ثانٍ يستجيب الانتقال إلى الطفل إلى ضرورة بالأحرى ظاهراتية (وليست بيولوجية أو اجتماعية)، يمكن أن تفهم دائماً ويجب أن تفهم أولا كإمكانية الطفل أكثر من فعليته. الواقع أن الأمر لا يتعلق، بالنسبة إلى العشاق، في المقام الأول بالطفل الحقيقي، أو بالذي «لدينا» (نظن أننا «نملكه»)، أو بذلك الذي «نود أن يكون لنا»، عند الاقتضاء بأي ثمن بواسطة الإجراءات البيوتكنولوجية أو السبل الاجتماعية والطبية التي تختزله إلى مصاف الشيء المصنوع والمباع والمشترى؛ في هاتين الحالتين يمكن، من جهة أخرى، لهاجس امتلاك الشيء الذي نسميه عندئذ «طفلي» أن يوازي نسيانه بسبب اللامبالاة، وجعله أداة بسبب الاتفاق، بل وهدمه بسبب سوء المعالجات (الجسدية والنفسية)؛ إن الامتلاك الفعلي للطفل لا يمدد دائماً إمكانيته فقط، بل يهدمها في الغالب. على العكس من ذلك، تتجاوز إمكانية الطفل، بالنسبة إلى العشاق، بكثير امتلاكه، وبالتالي فعليته: يتعلق الأمر في الحقيقة بمرحلة محتومة للاختزال الغرامي، وفي هذه اللحظة الأولى التي يبدو أنها تضمن استقرار الظاهرة الغرامية: يُجسد الطفل في لحمه قسماً تحقق إلى

الأبد، وإن كان العاشقان قد نكثاه منذ ذاك الحين. يتخذ القسم في الطفل لحماً، إلى الأبد وبلا رجعة، وحتى إن نكث العاشقان قسمهما فيما بعد. يُظهر الطفل وعداً موفىً به دائماً، أحب العشاق ذلك أم كرهوه. يدافع الطفل عن قسم العاشقين ضد العشاق أنفسهما؛ ويرهن نفسه ضد انفصالهما؛ ويتدخل بينهما كحارس لتقدماتهما الأولى؛ يسقط في المستقبل حاضر القسم، وإذا لم يعد هذا القسم حياً، فإن الطفل سيشهد - طيلة حياته - عليه ضد العاشقين. هكذا يكرس الطفل في لحمه وفاء العشاق، أو يترك الغيرة تتحدث من خلال لحمه ويدافع ضدهم عن شرف العشاق (الفصل 33).

دعونا نتوقف تحديداً عند الطفل كإمكانية يفرضها الاختزال الغرامي ويجعلها مفهومةً في الآن نفسه. لا يمكن التفكير في الطفل إلا إمكانيته لأنه يبدو دائماً كظاهرة معطاة طبقاً لبزوغ الحدث وبجذرية تنتزعه انطلاقاً من مشترك الظواهر حتى تلك التي تعتبر معطاةً. الواقع أن الطفل يحدث بالمعنى الدقيق لإنتاج ذاته ولا يعيد إنتاج العشاق إلا عبر رفضه - مع ذلك الدائم - أن تجعله أدنى نزعة حتمية (الأسباب، والقرارات، والصناعات... إلخ). يحدث بواسطة الإرادة وطبقاً لتنبؤات هؤلاء العشاق عينهم. لا يتوقف تحولنا إلى آباء على العشاق، بالرغم من أنهم يستطيعون ذلك؛ بقدر ما أصير عاشقاً لأني أقرر ذلك، لا يكفي أبداً أن أقرر بأن أصبح أباً كي أصبح كذلك؛ لا يكفي أن أريد وأقرر أن «أنجب» طفلاً لكي يحدث فعلاً، ولأننا بداية لا نستطيع أبداً أن «ننجب» طفلاً، رغم كل الإرادات والأجهزة التي يتطلبها، فإن الرغبة في الإنجاب لا تضمن أبداً الإخصاب، وبالمثل إن إرادة عدم الإنجاب لا تحمي دائماً من الإنجاب رغم ذلك. الواضح أنه حتى التقنيات الأكثر تعقيداً المخصصة لإحداث الإخصاب الاصطناعي

(أو على الأقل المصاحبة غير الطبيعية جزئياً) لا يبلغ، وبشكل كبير، النتائج المؤكدة تقريباً بشكل مطلق والمتوقعة بلا عيب التي تحصل عليها التقنيات المخصصة لإنتاج الأشياء الاصطناعية؛ على العكس لا تتعلق النتائج هنا سوى بسببيات إحصائية بلا حتمية صارمة وبتواترات نجاح ضعيفة بشكل مذهل. لا يُقرَّر الطفل ولا يُتوَقَّع مثلما لا «ينجب»: بالرغم من أنه يصدر عنها (من حيث المبدأ) برمته عنّا، إلا أنه لا يتوقف علينا على وجه الحصر أن يأتي أو لا يأتي. حتى بعد أن تحبل به، تتسم عدم قابليته للتصرف فعلاً بالأجل غير المؤكد الذي تفرضه ولادته على العاشقين؛ على أية حال يجب أن ينتظرا الطفل ما بين الحمل والولادة؛ ينتظران إرادته الطيبة بعد الحمل، مثلما كانا ينتظرانها قبل الحمل؛ كان سرورهم ينتظر دائماً سروره الجميل. حتى إن كانوا قد قرروا إحداثه يجب على العشاق أن ينتظروا فعلاً الطفل، وهو لا يؤشر إلى نفسه أولاً إلا بجعل نفسه منتظراً ومرغوباً؛ هنا يعلمنا الانتظار الرغبة، وليس العكس مثلما هو الحال في إغلام اللحم حيث الرغبة تحدث الانتظار.

يفرض هذا الانتظار الذي لا يختزل نفسه على العشاق ويبرهن على أن ظهور الطفل لا يتوقف على إرادتهم، إنه شرط لا يكون أبداً كافياً أو ضرورياً دائماً. كما يسند هذا الانتظار بامتياز خاصية **الوصول** إلى ظاهرة الطفل، وهو وصول غير متوقع، وغير مؤكد دائماً وإن كان منتظراً بأمل وطيد. يستلزم هذا الوصول (يمكننا أن نبينه بتفصيل) خصائص أخرى: التشويه، لأن الطفل يفاجئ القصدية ويطالب بأن نقعِّدها بعد ذلك طبقاً لوجهة نظره المفضلة، وليس وفق تلك الخاصة بالعشاق؛ والعرض، لأن الطفل يأتي بلا سبب أو علة، ويعيد تحديد الإمكانيات انطلاقاً من واقعته المتحققة؛ والحدث أخيراً، لأن الطفل

يفرض نفسه باعتباره لا يتكرر وفائضاً وفاعليةً خالصةً بلا نتيجة. إن الطفل لا يخلد، بأية حال من الأحوال، حالة ماضي العشاق، أو يوطد مقاصدهم؛ بل يوطد المسار المتوقع لإمكانياتهم عبر فرض حقيقته؛ يأتيهم أمامهم تماماً، مثل حدث آتٍ من الخارج ومن العدم، وليس كمخلفهم، أو كثمرة شجرتهم المشتركة، أو كامتداد لإنجازاتهم؛ عكس كل التوقعات، ينبثق دون أن نعلم من أين، أو لماذا، أو بأي حق. باختصار شديد، إن الطفل، باعتباره شخصاً ثالثاً تماماً، يدعو نفسه عند العشاق؛ يفرض نفسه هذا المدعو والوريث باعتباره أقرب دخيل بالنسبة إلى أولئك الذين من دونهما ما كان ليظهر. باعتباره الأكثر غرابة والأكثر حميمية، يحدث الشخص الثالث على هذا النحو بالنسبة إلى العشاق.

إن هذا الظهور للطفل يسمه بالأحرى كشخص ثالث يفرض نفسه كذلك بواسطة تصنع غير عادي أيضاً. لا يوجد أي مكان آخر تحدث فيه ظاهرة بمثل هذا التصنع، لاسيما أنه يظهر تماماً مثلما يحدث: من جوهر متردد وغير مختار البتة، ومن وجود غير متوقع ومحتوم، ومن مستقبل طارئ وغير متوقع وغير قابل للإصلاح. لن تستعيد الحالة المدنية للطفل الأسباب الناقصة إلى الأبد لولادته، مثلما لن تعيد له المعرفة الآتية دائماً من ماضيه التحكم فيه. لن تغير تربيته شيئاً من إرثه البيولوجي ولا حتى الثقافي، لكنها في أحسن الأحوال ستتمم وتصحح وتطور معطاه الراسخ. ما يحدث لا يمكنه أبداً أن لا يحدث. أما فيما يخص مستقبله، سيحدث فعلاً للطفل مثل أي كان في شكل حدث غير متوقع. لا العشاق ولا الطفل يستطيعون على الفور استئناف هذا التصنع المشترك. ينحدر الطفل بلا شك من لحم كلا العشيقين، لكنه لا يحتفظ بأي منهما؛ من المؤكد أنه يبدي ذلك في هيئته، إلا أن

هيئته تظل مع ذلك بلا نموذج والطفل لا يشبه أبداً والديه رغم ما يثرثر به أفراد العائلة؛ تقدم هيئته بالأحرى الظاهرة التي تسمح برؤية وإعادة رؤية والتعرف بوضوح أكثر إلى وجهي العاشقين، لكنها لا تكرر مجموع وجهيهما الأصليين، ومع ذلك يستنسخ وجه الطفل الرؤية المتقطعة للقسم على الرؤية المتقدة لظاهرته الجديدة. نتقدم على الطفل زمنياً ويصدر عنا، لكن من الناحية الظاهراتية يتقدمنا ونصدر عن الرؤية. يجعله تصنعه أكثر غرابةً كي يصير فعلاً الشخص الثالث؛ يظهره لنا في الوقت نفسه الذي يظل مغايراً لنا ويقدم لنا بذلك مرآة ثابتة، وإن كانت متغيرةً دائماً. من الممكن أن يظهر الطفل دائماً غريباً، مثل الغرابة ذاتها التي كانت تنقص العاشقين. بهذا المعنى وباعتباره حدثاً في قلب التصنع، يحدث كل طفل كطفل لقيط.

هكذا يفرض الطفل نفسه، من حيث الحادث والتصنع، باعتباره الشخص الثالث؛ فيستوفي بذلك مطلبي وظيفته في الاختزال الغرامي: المرتبط ضمنياً بالقسم وبتبادل اللحوم المتأغلمة، وبالتالي هو مرتبط بمغامرة العاشقين التي تنتجه، ويظل بعيداً عنهم بالقدر الكافي كي يبلغ رؤيته الخاصة والمستقرة والأكيدة، ويتمكن بذلك من استنساخها طبقاً لوجهه الخاص. وعليه يصبح الشاهد على والديه، والشخص الثالث الذي يسند إلى العاشقين الرؤية المضمونة التي لا يمكنهم بلوغها خلال التكرار الفوضوي البسيط لظاهرتهم الغرامية.

هكذا عندما ينتصب الطفل كشخص ثالث، يمكنه عندئذ أن يؤدي الدور الذي تسنده إليه رغبتي، أي النطق بالحكم الأخير، أو على الأقل يمكن لرغبتي أن تطلب منه أن يؤدي هذا الدور. أي دور؟ يستطيع الطفل ويفترض أن يستطيع - على الأقل هذا ما تتخيله رغبتي كعاشق - أن يعفيني من تكرار القسم وتلاقي اللحوم، بحيث أتخلص

منه في النهاية. ويمكن أن نفهم رغبة الطفل بلا شك، في جزء غير مقرر لكنه جوهري، كنوع من الرغبة في الموت، على الأقل كرغبة في التخلص من الرغبة، التخلص من تكرار الاختزال الغرامي ومتطلباته التي لا تنتهي ولا تتوقف. كيف السبيل إلى هذه النهاية؟ بفضل حقيقة الطفل نفسها الذي يُفرَض تصنعه ووصوله ويفرض بالقدر الكافي الذي يجعله لا يتوقف على سبقنا، أو يوجِب التكرار ويبرهن بذلك أننا نجحنا، نحن العشاق، في محبة أنفسنا لو لفترة، على الأقل إلى حين ظهر الطفل، الشخص الثالث المحتوم. خلق النهاية: التسبب في ولادة الشخص الثالث الذي ينهي التكرار؛ والتخلص من أسئلة الاختزال الغرامي («هل أنا محبوب من الخارج؟» الفصل 3، «هل بإمكاني أن أكون سبّاقاً إلى الحب؟» الفصل 16، «هل تحبني؟» الفصل 36)، ليس عبر إجابة فارغة، لأنها صحيحة للحظة فقط («هيت لك!» الفصل 21)، بل من خلال حقيقة حدثت، وحدث حان أجله، ويستمر، أي اللحم الثالث والنهائي للطفل، باختصار التخلص مع الاختزال الغرامي - «تزوجا وأنجبا العديد من الأطفال». عندما نتصور الطفل بهذه الطريقة، فإنه يظهر في ديمومته (خلال حياته، ما وراء حياة العاشقين وقسمهما المتكرر أو المتوقف) ما كان يدل عليه القسم دون أن يستطيع مظهرته بشكل دائم، أو إظهاره لغير العاشقين. ينقذ الطفل قسم العاشقين أولاً من خلال جعله مرئياً بشكل نهائي في وجهه الثالث، ثم عبر إسناده إليه مدة أطول من مدتهم مادام يستطيع أن يبقى (على الأقل يأمل) بعد موتهما الخاص وخيانتهما المحتملة على حد سواء. يجعل القسم الطفل ممكناً، لكن وحده الطفل يجعل القسم فعلياً؛ ينجب الوالدان الطفل في الزمان، في حين يثبت الطفل الوالدين خارج زمانهما. إن ظهور الشخص الثالث - نهاية التاريخ بالنسبة إلى العاشقين، نهاية التاريخ - حكم نهائي.

رغبة محبطة في حينها لأن هذا الحكم النهائي لا يظل هو الأخير لفترة طويلة؛ فبمجرد ما يقال يتحقق فوراً، فيصبح ما قبل الأخير، ويتركه لإمكانية جديدة ولحدث جديد، بل ولإمكانية طفل آخر. لا يدوم الحكم النهائي، تحديداً لأن الطفل لا يتوقف عن الاستدامة. من المؤكد أن الشخص الثالث في ذاته، باعتباره يدوم ويكبر، يشهد بالأحرى بكل تأكيد، لكن على ماذا؟ ربما لفترة، يشهد على قسم العاشقين وتبادل اللحمين المتأغلمين؛ ومن ثم يستنسخ فعلاً خلال ظاهرته الأكيدة الرؤية الضعيفة للظاهرة الغرامية الأصلية. غير أن الطفل الثالث يتوقف بسرعة، بسرعة كبيرة، بسرعة فائقة، عن الشهادة على قسمنا (التي جعلته مع ذلك ممكناً)، بل أولاً على نفسه، ومع مرور الوقت، وقته، بشكل رئيسي، بل وبشكل حصري يشهد على نفسه. إذا نسخني، أنا وقسمي مع الغير، فإنه ينسخني طبقاً لوجهه، في بعده عني ووفق فارق قديم قدم زمانه، ولا يتوقف الزمن عن الزيادة فيه. الأكيد أن الطفل ينسخ قسم العاشقين طبقاً لوجهه، لكن تحديداً لأن وجهه يضاف إلى وجهَي العاشقين، ويتميز عنهما ومن ثم ينفصل عنهما عبر التركز في لحمه الخاص. إن قسمنا إما أن يختفي معنا أو يظهر لنا خارجنا، إذ يعبر من خلال الشخص الثالث الذي يكون هو نفسه في عبور نهائي. «تستمر» الحياة، لكنها لم تعد حياتنا. ليس الحكم بنهائي البتة، لا يتوقف الزمان تحديداً بسبب أو بفضل الطفل، الشخص الثالث الذي لا يتوقف عن الحدوث والعبور. إن نسخ الظاهرة الغرامية طبقاً لوجهه لا يخلص الظاهرة الأخيرة؛ بل يحدد لها ما قبل أخير لحظي فقط، ينقضي فوراً في اللحظة الموالية، أي التي حدثت فعلاً، والتي ستحدث.

هكذا يجد القسم نفسه معاداً إلى ذاته، محكوماً عليه مرة أخرى بواجب تكرار ذاته. يحيا القسم في الزمان، يجب أن يفعل القسم

الشيء نفسه وأن يحاول تلقي نسخ آخر - انتظار نهاية أخرى، شخص ثالث مؤقت.

39- الطفل أو الشخص الثالث عند المغادرة

يؤدي الطفل دور الشخص الثالث، لكن تبعاً لزمانية يحدث فيها كعبور، ينتهي الشخص الثالث دائماً إلى التغيب؛ ليس بالصدفة، أو بالنجاح غير المناسب، بل من حيث التعريف، لأن الطفل يتميز تحديداً بكونه يهرب من والديه العاشقين؛ وما يشهد عليه، أي القسم، يستولي عليه إلى حد يجعله ملكه ويجسده، لكن في لحم جديد حيث يحمله معه ويخفيه عن أعين العاشقين. لا يتعلق الأمر هنا بتفاهة كون الأطفال ينتهون دائماً إلى المغادرة (وإلا لن يصيروا هم أنفسهم، أو عشاقاً)، بل بغم أكثر غموضاً: يحمل الأطفال معهم القسم ذاته الذي استنسخوه. لا يمكثون فقط ولا يفضل شيء منهم، بل لا يفضل شيء منا نحن العاشقون كذلك. الحقيقة أن أثر ورؤية قسمنا ينمحي مع آخر مُخرِجه، أي الشخص الثالث.

يتغيب الشخص الثالث المتغيب بطرق عديدة، أولاً يتغيب فوراً منذ اللحظة الأولى، لأن العشاق عندما يأغلمون لحمهم تبادلياً، يعطي كل واحد اللحم الذي ليس لديه ويتلقى لحمه من الغير الذي ليس لديه؛ عندما يكون العشاق في هذا التلاقي لحماً واحداً، لا يتعلق الأمر تحديداً بلحمهم، بل بلحم آخر، أي شخص ثالث. لا شك أن كل واحد يثير لحم الآخر (عندما ينمحي أمام تقدمه فيسمح على هذا النحو بامتداده)، غير أن لحمي تحديداً يثير لحم **الآخر**، ويتغير الآخر لحمي وليس لحمه؛ إننا نلاقي لحمينا لكننا لا نوحدهما كما لا نتبادلهما؛ لا يخلط الإغلام لحمينا عندما لا يجعل منهما سوى

لحمٍ واحدٍ (الفصل 23) يقتصر على دفع اللحمين - يتعلق الأمر فعلاً بإنجازٍ تام إلى امتدادهما الأقصى بموجب الآخر (الفصل 24) بحيث يتلقى كل واحد منهما تحققه من الآخر، وبالتالي يعيش تناهيه (الفصل 25)؛ يتعلق الأمر هنا بقانون الاختزال الغرامي. فإذا لم يعد العاشقان يشكلان مع ذلك سوى لحمٍ واحدٍ، يجب أن نفهم أنهما سيخلقان منهما لحماً مغايراً للحمهما. إن هذا اللحم الثالث الذي أنتجه لحمانا لا يمددهما مع ذلك (يتمدد لحمانا خلال الإغلام، ولا يحتاجان من أجل ذلك لأي لحم ثالث)؛ إذا لم يمددهما، يجب أن نستنتج أنه يضاف إليهما؛ ولكي يضاف إليهما يجب أن يتميز عنهما فوراً عبر فارق نهائي؛ إذا فرضنا أن الشفرات الوراثية للعاشقين تتألف في شفرة أخرى، فإن ذلك لا يكفي لجعل لحميهما يتحدان في ذاتهما. إن اللحم الوحيد الذي يخلقه العاشقان ينفلت منهما فوراً؛ يبتعد عنهما تواً ويتهيأ للمغادرة قبل أن يظهر حتى في وضح النهار. ينجز الحمل فعلاً كل ما تتطلبه الولادة لظهور الشخص الثالث، وحيث تخلص الولادة الشخص الثالث من كل فورية، فإن الحمل يهيئه للمغادرة. يعتبر الحمل خيبة أمل، فالشخص الثالث - اللحم الثالث - لا يعلن عن نفسه إلا عبر مغادرته، وتحديداً للانفصال عن العاشقين. يتكرر تمييز لحميهما اللذين لا يختزلان عند المغادرة الأولية للحم الثالث. تنبثق المسافة، فيصادق عليها الشخص الثالث بلا رجعة.

أكثر من ذلك: لا يختصر الفراق بين الطفل والعاشقين في التمييز فقط، مهما بدا عضالاً، بين لحومهم الثلاثة، كما لو أن الأمر لا يتعلق في النهاية سوى بالحفاظ بذلك على فردانية كل واحد منهم. ترسخ مغادرة الطفل، أي هروب الشخص الثالث الوحيد الذي بمقدوره أن يشهد على القسم، خصوصاً استحالة مبادلة العاشقين،

وإلا تكون مبادلة متفاوتة ومؤجلة ومختلفة باستمرار. لا يبطل السبق المضاعف، من كلا الطرفين في الاتجاه المعاكس نحو الاتجاه الوحيد للقسم أبداً خلال تبادل ثابت سنلقاه في النهاية بعد فترة. يظل السبق مكتسباً بشكل نهائي لأنه لا يتوقع تقدم (أو التأخر على التقدم) الغير، بقدر ما يستبق نفسه؛ يدخل العاشق السبق مثلما ندخل الحرب أو الدين، عبر حرق سفنه وبلا أمل (أو أدنى رغبة) في العودة إلى توازن التبادل؛ يجعل نفسه إلى الأبد غير متوازن أمام نفسه، أي من دون اعتبار للسبق المحتمل للغير، الذي لا يستطيع من جهة أخرى قياسه لأنه ليس لديه أي منفذ إليه. والحال أنه إذا كان على الشخص الثالث أن ينسخ الظاهرة الغرامية، فيجب أن يشهد على سبق العاشق وعدم توازن القسم، الذي لن تعوضه أبداً أية مبادلة. ينجح الطفل في ذلك تماماً مادام يمثل حرفياً استحالة جعل الهبة مقابل الهبة.

الواقع أن الطفل قد تلقى من العاشقين هبة أصلها الهبة التي يوجد فيها ويحيا ويتنفس، الهبة التي تجعل الوجود نفسه ممكناً وتسبقه؛ ويشهد الطفل عبر رؤيته الخاصة على قسم العاشقين ويدون إغلام لحميهما، أحب أم كره يقلد نفسه كثالثهم بمقدار ما يصادق، من خلال الهبة التي يتلقى، والتي يجسد لزمن طويل (ما نسميه - إذا لم يوجد ما هو أفضل - الحياة) الهبة التي قدمها العاشقان ذات مرة. ومع ذلك، هل سيعيد بدوره هذه الهبة المستلمة التي تدوم؟ ربما، بل من المؤكد، لكن بحيث لا يعيدها أبداً - عبر قانون للاختزال الغرامي أيضاً - إلى أولئك الذين أعطوه إياها، بل دائماً إلى ذلك الذي هو كذلك لن يعيدها إليه، أي طفله.

لم يعد يعرّف الطفل باعتباره المعطي بامتياز (ذلك الذي يتلقى نفسه تماماً مما يتلقاه)، بل باعتباره ذلك الذي يتلقى الهبة الأصلية من

دون أن يستطيع أبداً إرجاعها إلى واهبها، الذي يجب أن يعيد منحها دائماً إلى موهوب له لن يعيدها بدوره أبداً. ومادام لا يستطيع إرجاع الهبة، فإنه يجعلها تَعبُر أولاً عَبْره. مادام الطفل يتحدد كشخص ثالث مُغادِر في الحال، فإنه يكف نهائياً عن المبادلة عبر تحويل اتجاه إرجاع الهبة عن الواهب، من أجل رفعها إلى موهوب له مجهول مازال غير كائن (طفل آخر، حدث آخر آتٍ). وبذلك يختلس الطفل منا، نحن العاشقون، ليس اللحم الذي منحه لحمينا فقط، بل خصوصاً انعكاس شهادته علينا لصالح قسمينا. يتخلى الطفل بالتعريف عن العاشقين، غير أن العاشقين يتلقيان على الأقل ما يلي من هذا التخلي: يعودان إلى سبقيهما إلى الأبد ويستبعدان الوهم الأمني ليقين خارجي؛ سيشيخون حتى النهاية في الاختزال الغرامي. يحكم العاشقان على أنفسهما، عندما يفقدان ثالثهم عبر مغادرة الطفل، بالبقاء وحيدين أو أن يصيروا هم أنفسهم وحيدين.

هل تترك مغادرة الطفل العاشقين، مع ذلك، من دون أي شهادة على قسمهما؟ لنفرض أن الطفل لا يستطيع المغادرة، وبالتالي الابتعاد، إلا لأن لحمه ينفصل عن لحمي العاشقين، اللذين يمنحانه مع ذلك لحمه؛ كيف يمكن للحمه أن تتخلص من لحم أولئك الذين يتلاقون فيه ويثيرونه؟ لأنه ما أن يدخل لحم الطفل في مجال الرؤية حتى يظهر في العالم أيضاً، مثل أي لحم، ليس كلحم، بل كجسد. لأنه لا لحم يمكن أن يُرى باعتباره كذلك، يجب الإحساس به ولا يستطيع كل واحد الإحساس بشكل مباشر إلا بذاته وحدها؛ ما أن يظهر الطفل حتى يظهر كجسد بسيط ويختفي كلحم. وبذلك فإن الطفل ينسخ فقط، في هيئة الشخص الثالث، ما كنت ألحظه في هيئة العاشق: أن إغلام لحمي ينتهي دائماً إلى التوقف (الفصل 26) وأن تناهي يعيدني

دائماً، أنا والغير، إلى مرتبة الجسد (الفصل 27). هكذا تثبت مغادرة الطفل تعليق لحمي المتأغلم فقط. وعليه لا تستطيع شهادته كشخص ثالث للقسم أن تدوم أكثر مما يدوم إغلام اللحوم المرتبطة بالقسم، تحديداً زمن سباق من أجل الانتهاء متأخراً جداً (الفصل 25)، وبالتالي دائماً قبل الأوان. يغادر الطفل مثلما يُعلق الاستمتاع، أي قبل الأوان وبشكل محتوم؛ لأن الزمن يستعيد تحت سيادته هذين التناهيين اللذين ليسا في حقيقة الأمر سوى واحد. يسكت الإغلام والطفل إذاً بالصمت نفسه. عندئذ يتخذ عجز الطفل عن الشهادة على قسمنا معنىً مغايراً تماماً. **أولاً** لأن الشخص الثالث يؤكد، باعتباره يعجز، تناهي كل لحم فقط وخصوصاً اللحم المتأغلم؛ **ثانياً** لأن الشخص الثالث لا يستطيع في جميع الأحوال أن يؤكد القسم باعتباره مجرد لحم، عندما يظل كل لحم بالتعريف غير مرئي؛ لا يتبقى له سوى تأكيد القسم باعتباره جسداً مرئياً؛ لكن مادام الجسد لا يظهر من ذاته شيئاً من اللحم أو من القسم بين اللحمين، فإنه لا يستطيع التأكيد إلا عبر قول إن هذا الجسد المرئي يصدر عن قسم العاشقين وعن لحميهما المتأغلمين. يتحمل الطفل، إذا قرر ذلك، وظيفة الشخص الثالث عندما يقول ما يُظهِر، أي أن هذا الجسد مثل اللحم لأنه يصدر عن القسم. وبذلك لا يمكن أن يتصف الطفل بأنه الشخص الثالث للقسم إلا عبر قول اسمنا الذي يكافئ اسمه. يشهد على قسمنا - الخاص بنا - عندما يقول اسمه الخاص به. يولد العشاق من كلام الطفل. وإذا كان على الطفل في النهاية أن يتكلم، فلا يليق أن نسميه طفلاً، بل بشكل قطعي الشخص الثالث الذي يشهد. وعليه يستطيع الطفل على الأقل أن يشرِّف أباه وأمه عندما ينطق باسمهما العائلي؛ بيد أن هذا الاسم يتطابق مع اسمه، لذلك يشرفهم عندما يقول لهما اسمه الخاص لأن هذا الاسم يظل بالنسبة إليه لحسن الحظ غير مناسب. نحتفظ بالاسم العائلي، تشابه عائلي.

من خلال ابتعاد الطفل، لا أفقد الطفل (الذي لا يتوقف عن إيجاد نفسه وإيجادها مجدداً) بقدر ما أفقد نفسي، أو بالأحرى أنفسنا وقسمنا الذي يغادر معه تحت غطاء شيء ظاهر في العالم. يتبقى لي إذاً الطفل كثالث يشهد على قسمي لأن هذه اللاأنا التي صارتني تحمل فعلاً في ذاتها اسمنا، أنا أكثر من أنا، أنا لمدة أطول من أنا. دون معرفة نحو ماذا، أهرب أنا كذلك عندما أتفرغ لمغادرة الشخص الثالث، للطفل العابر. أربح من ذلك اسمي.

40- الوداع أو الشخص الثالث الأخروي

أجد نفسي في موقف حيث يختفي المكون الأخير المفترض الطفل كشخص ثالث يضع الحكم النهائي على قسم العشاق في المستقبل تحت غطاء الجسد. يذوب المكون الأخير الذي طالما انتظرناه وطالبنا به في اللحظة المقبلة، ثم التي تليها وهكذا دواليك إلى النهاية. إن هذا الاختفاء طبيعي جداً من جهة أخرى مادام الشخص الثالث يكمن في أحد أنجالي فقط، في نجلنا الأول المشترك، أي الطفل. لا يستطيع هذا النجل بالتعريف أن يؤمن وظيفة الأخير، والنهائي، والنقطة النهائية، أي من دون ثانٍ مقبلٍ. أجد نفسي، باعتباري عاشقاً، مدرجاً في الزمان؛ إننا نجد أنفسنا، نحن العشاق، خاضعين للتكرار ومعرضين لخطر إمكانية فقدان القسم في كل لحظة، ومن ثم مضطرون مرة أخرى إلى ضمانه في كل مرة. هكذا تفرض ظاهرة الحب أن تتكرر كي تأمل في إنقاذ ذاتها لأنه لا شخص ثالثاً يبقى على حاله بالقدر الكافي ليشهد عليها إلى الأبد. لا تفتقر ظاهرة الحب بالتأكيد إلى الشهود أو إلى الشخص الثالث، غير أن الكل يتأهب فوراً إلى المغادرة ولا يشهد إلا بالنيابة، ولأن كل شخص ثالث يغادر في النهاية، فإن اللحظة المقبلة تحدث بلا شاهد. هكذا

يفرض التكرار على ظاهرة الحب مواجهة تعدد الأشخاص الثالثين الممكنين. فكما أن الطفل لا يؤمِّن وظيفة الشخص الثالث إلا بشرط الرحيل والانفصال، فإنه يستلزم تعدديته الخاصة، وتحديداً تخفيف نسبته الممكنة دائماً، وبالتالي هفوته المحتومة. لا يستطيع الطفل أن يدعي البقاء وحيداً بمقدار ما لا يتمكن من الاستمرار شاهداً على الدوام: نظراً لأنه ينخرط في التكرار الذي يصدر عنه وينعشه، فإنه لا يولد أبداً بامتلاك تام لذته (يبقى عليه أن يصير ما هو في نمط اللامتحقق) وخصوصاً الانخراط فوراً في سلالة تسبقه وتمدده إلى حد احتواء هويته الخاصة أكثر منه. يتكاثر الطفل، أو على الأقل يقبل إمكانية الإخوة والأخوات. وباعتباره شخصاً ثالثاً متأهباً دائماً للرحيل، فإنه لا يشهد إلا فوق طاقته، عبر الشهادة فقط بأن القسم يفتقر إلى الشاهد، ويجازف دائماً بالإسراف في التعددية، ويجب بذلك أن ينفد في التكرار. هنا يوجد خطرٌ مضاعفٌ يتهدد ظاهرة الحب: لن يتم بالتأكيد اتحادي بالغير أبداً، لا باثنين ولا بشخص ثالث، سينهك في المتابعة دون أن يبلغ نفسه، وفي تكرار نفسه بلا انقطاع وفي استرجاع نفسه بلا أمل، مهووساً بوسواس نفسه وبنقصه وبعودته إلى ذاته. يكون الغير هو نفسه، وعليه نقول إن الجحيم يوجد في هذا العالم.

ماذا سأفعل؟ ماذا سأفعل أنا العاشق للغير الذي أدعي أني أحبه، لنتجنب هذا الجحيم؟ لم يتبق لي سوى محاولة قلب الوضع: مادام المكون الأخير ينقص في اللحظة المقبلة وفي تكراره، يتبقى لي أن أحب بطريقة مختلفة بحيث تصبح هذه اللحظة الأخيرة قطعاً المكون الأخير. ماذا يعني أن يكون المقبل دائماً هو الأخير؟ يعني أنه يجب أن نتمكن من المحبة بحيث إن اللحظة المقبلة، أي تلك التي

يمكن للموت خلالها أن يفاجئني دائماً (فلماذا لا تأخذني إذاً الآن، قبل أن أنتهي من كتابة هذه الجملة، قبل أن تنتهي أيها القارئ من قراءتها؟)، والتي يمكنه أن يجمد خلالها اختزالي الغرامي النهائي، ويمكن أن ينقش خلالها قسمي الأخير، أن تتمكن هذه اللحظة من أن تكون مفيدةً أيضاً بلا حسرة وبلا شرط وبلا تحفظ مثل تحقق قدري نفسه باعتباري عاشقاً. وعليه يمكن أن تنفلت اللحظة المقبلة من تفاهة الإسراف، وبالتالي من التكرار؛ أو بالأحرى يصبح لأول مرة مكوناً أخيراً، بالقدر الدقيق حيث أنجزه بطريقة تجعلني قادراً على المطالبة بوضعيتي الغرامية باعتبارها مقامي كعاشق، حيث سيجدني ويثبتني. ومن هنا هذا المبدأ الأخروي بالمعنى الدقيق: أحب كما لو كانت اللحظة المقبلة من الاختزال الغرامي تشكل المكون الأخير من قسمك، أو بالأحرى: أحب الآن كما لو كان فعل حبك المقبل ينجز إمكانية حبك الأخيرة؛ وأخيراً: أحب الآن كما لو لم يعد لديك أي لحظة أخرى لتحب إلى الأبد. يتعلق الأمر بتحويل لحظة من بين أُخر - مجرد عنصر تافه في التكرار - إلى مكون نهائي، بعبارة أخرى جعله أخروي عبر تنصيبه شخصاً ثالثاً يشهد إلى الأبد مادام لا أحد سيخلفه أبداً. ويمكن أن يتحقق ذلك، شريطة أن أقرر تحمل اللحظة المقبلة مباشرة ليس باعتبارها حدثاً حاسماً، بل باعتبارها الحدث في اللحظة الأخيرة، أي باعتبارها ظهور المكون الأخير. وهو ما يمكن شريطة أن أقرر، في تلك اللحظة، أن أحب مثلما أود أن أجد نفسي محباً (ومحبوباً) في آخر يوم ودائماً، إذا كان من اللازم أن تظل هذه اللحظة بلا ثانٍ وتجمد هيئتي كعاشق.

لم يسبق للعاشق أن استبق فيّ بمثل هذا العزم إلا بهذا القرار بأن يُحِب في اللحظة كما لو كنت أحب في اللحظة الأخيرة. يتعلق الأمر

طبعاً بقرار المحبة على نحو يحقق القرار الاستباقي الحقيقي: ذلك الذي يفتح فيه العاشق، عندما يمارس الحب، إمكانية ظاهرة الحب للغير ذاتها (الفصل 37). غير أن الأمر لا يتعلق باستباق في الإمكانية عبر استباق لمستقبل العشاق وظهور ثالثهم في الزمان (الفصلان 36 و38). يتعلق الأمر باستباق الفاعلية ذاتها لهذه الإمكانية: أحب في الواقع في كل لحظة (الإمكانية) كما لو أن هذه اللحظة يفترض أن تبدو المكون الأخير لممارسة الحب (الفعالية). لم أعد أحب فقط كما لو لم تعد لي فرص أخرى لممارسة الحب، بل لجعل هذه الفرصة هي الأخيرة بشكل قطعي. وعليه لا يستبق الاستباق إمكانية القسم فقط، بل إنجازه. أتحقق كعاشق لأني أستطيع (وذلك يتوقف عليّ وحدي) أن أحب في كل لحظة كما لو كان إلى الأبد. هكذا يحقق العاشق الذي أقرر أن أصيره - مثل العاشق الذي يصيره الغير بالنسبة إليّ في قسمنا الوحيد - وعود الأبدية دون انتظارها منذ اللحظة الراهنة. أو أكثر من ذلك: لا يعد بالأبدية بقدر ما يخلد الوعد عبر تحقيقه (عندما يمارس الحب) في شكل خلود (sub specie aeternitatis)، في هيئة الخلود، تحديداً في ضوء المُقدَّر. يحقق العاشق نهاية جيدة؛ يتوافر على قدرة استباق التحقق والوضع الراهن عبر المحبة في كل لحظة كما لو كانت آخر لحظة؛ لا يحتاج إلى أن ينتهي الزمان، للانتهاء من الزمان، يكفيه (أو لنقل يكفيهم) أن يحبوا في زمن اللحظة الأخيرة. لا يتواعد العاشقان بالأبدية، بل يحدثانها ويعطيانها لبعضهما البعض منذ الآن، لأن الأبدية لا تأتي من الخارج وتنهي اختيارياً تاريخ الاختزال الغرامي عندما ينقضي الزمان بشكل عرضي (عبر الموت)؛ تنبثق من القسم ذاته كطلبه الخاص والمعاند في مسار الزمان (الفصل 22). يريد الحب الأبدية في الزمان ومنذ اللحظة الأولى، ويحصل عليها هنا لأنه يستبقها ويحدثها. يستمتع الحب بالأبدية منذ اللحظة

التي يستمتع بنفسه. لا تنهي الأبدية، المُستبَقة بهذه الشاكلة الحب، ولا تكافئ القسم، ولا تحتفل بالوفاء، بل تشبع حاجات العقلانية الغرامية الصارمة.

يستجيب الاستباق الأخروي في الواقع، بثلاثة أساليب مختلفة، لحاجات العقلانية الغرامية لأن الأبدية وحدها تمكن من الإجابة على الأسئلة الثلاثة التي لا يمكن أن يتجنبها العشاق ولا يودون أن يتركوها بلا جواب. يتوقف على هذه الأجوبة، في الواقع، ما سنسميه الحكم الأخير لحبهم: الحكم الذي يكشف عن الحقيقة النهائية التي ظلت إلى حد الآن مغطاة، الحكم الذي سيشهد كذلك على القسم إلى الأبد، الحكم الذي سيعطي أخيراً الضمان المأمول منذ البداية (الفصلان 3-2).

يمكن صياغة السؤال الأول كالآتي: «من أحب في النهاية حقاً؟» لأنه من الممكن أن لا أعلم بذلك تماماً، إما لأني أتخيل أني أحب (أو بالأحرى أتردد في الحب) أغياراً كثيرين في اللحظة ذاتها، وإما أني اعتقدت أو حاولت أن أحب الكثيرين على التوالي، وإما أنني أنتظر إمكانية أخرى لا تزال مجهولة. سيظل هذا السؤال بالتأكيد دون جواب مادمت مستمراً في الزمان، أي خلال توالي اللحظات المتاحة للقرار والمُعدَّة للتكرار. سيتلقى على العكس من ذلك مباشرةً وتكراراً معلقاً فورياً والتتالي الزمني الموقوف، لأن الذي سأحبه في اللحظة الأخيرة سيظهر هنا والآن مثل ذلك الذي أحببته في اللحظة الأخيرة. ليس لأن المحبوب الأخير يعين مباشرة من أحبه إلى الأبد، بل سأعرف على الأقل من أحب تماماً وإلى الأبد عندما لا تعود لدي إمكانية التكرار، أو إمكانية الإمكانية وأبلغ استحالة الاستحالة. في اللحظة التي يتحقق فيها كل شيء، سأرى أخيراً من أحبه في اللحظة

الأخيرة، سينبثق وجهه ويفرض نفسه من أعماق الاستباق الأخروي منتقلاً إلى الأبدية. ذلك لأن الأبدية وحدها تستجيب لحاجة العقل الغرامي المتعلق **تأمين الحاضر**، أي معرفة من أحبه بشكل نهائي (الفصول 6-4).

يصاغ السؤال الثاني كالآتي: «هل ستكون لدي القوة والذكاء والأجل لأحبك إلى النهاية من دون صبابة أو ندم؟» لأن الذي أحبه يفرض نفسه عليّ بالطبع كظاهرة مُشبَعة، لا يتوقف حدسه اللامحدود وبلا مقياس عن الإحاطة بكل الدلالات التي أسعى إلى إسنادها إليه انطلاقاً من أولاها، «هيت لك!» (الفصل 21). يتطلب مني تصور وجه الغير بجدية، وتحديداً **هذا** الغير غير القابل للإنابة الذي أعلن أني عاشقه (الفصل 22)، وأن أعطي بلا انقطاع معنى جديداً للحدوس التي لا تحدث لي باستمرار، وبالتالي أن أقول كل الكلمات وأتلفظ بكل الأسماء (الفصل 28) التي يمكنني أن أحشدها، بل أبتكر غيرها من أجل أن أنجز تأويلها غير المحدد. لا يتوقف العاشق عن القول لنفسه إنه المحبوب وعن قول نفسه للمحبوب وعن قول المحبوب لنفسه. يجب أن يستعمل العاشق، أمام الحدوس التي يوحي إليه بها المحبوب، هيرمينوتيقا بلا حدود، واستجواب بلا نهاية؛ وعليه يحتاج إلى مدة غير محدودة للحفاظ على خطابه بلا خاتمة. يتطلب الحب الأبدية لأنه لا يستطيع أبداً أن ينتهي من تذكير نفسه بتجاوز الحدس فيه للدلالة. لن أعرف من أُحِبُّه إلا في اللحظة الأخيرة، عبر الاستباق الأخروي للأبدية، الشرط الوحيد لتأويله الغرامي اللانهائي. وبذلك فالأبدية وحدها تستجيب لحاجة العقل الغرامي المتعلق **بتأمين المستقبل**، أن يستطيع باستمرار تذكيري بمن أحب وأن أعلِّمه ذلك لأنه سيجهل ذلك من دوني.

يتساءل السؤال الثالث أخيراً «كيف تمكنا من التيه والانفصال في حين أننا كنا نتحاب إلى هذا الحد؟». من المؤكد أن هذا السؤال لا يوضع دائماً (لأننا لا نتيه بالضرورة)، لكن يجب أن يوضع مع ذلك في الغالب (لأننا نتيه في أغلب الأحيان)؛ لا يلزم عن ذلك أي تناقض مادام التناهي الغرامي (الفصل 27) يسبب، بمعية التعليق (الفصل 26) الذي يشير إليه، الإمكانية المحتومة للفارق ولخيبة الأمل (الفصل 30). إذا كان هذا التعتيم لا يقهر، فإنه ليس اختيارياً أيضاً، وكل قسم مضطر أن يواجهه حتى لو كان كل قسم لا يستسلم له؛ من الممكن أن يكون القسم، الذي مكَّن العشاق من تكوين ظاهرتهم الغرامية المتقاطعة، حقيقياً ومع ذلك اختفى؛ وأن التعليق قد تغلب على القسم ونفى عنه الأبدية، غير أن ذلك لا يبطلك أيضاً (على الأقل ليس بشكل كلي) تحقق ذلك القسم. إن كوننا لم نعد نحب بعضنا لا يستلزم أننا لسنا محبوبين بتاتاً، أو أبداً، بل يفرض ذلك الانتقال بين ما حققناه وما فاتنا في هذا القسم الملتبس. يحوز العقل الغرامي هنا الحاجة والحق للعودة إلى ماضيه للتأكد منه وقياسه؛ يتوجب عليه أن يعيد حيازته، في شكل بحث ارتدادي مضاد، خيبة أمله واستمتاعه وأن ينصفهما في النهاية؛ في أفضل الأحوال، يمكن للعشاق أن يعترفوا بأنهم أنجزوا قسماً حقيقياً، حتى لو لم يستطع إغلام لحمهم الحفاظ عليه؛ بل قد يستطيعون أحياناً أن يسامحوا بعضهم بعضاً على الهجر المتبادل باسم تقدماتهم الأولى، والذي لا يستطيع أي شيء أن يلغيه فعلاً. وبهذه الطريقة تستجيب الأبدية لحاجة العقل الغرامي المتطلع إلى **تأمين الماضي**، أي أن تستطيع في الأخير أن تخبرنا، رغم كل شيء، بالذي مازلنا نحبه في بعضنا بعضاً.

هكذا يؤدي القرار الاستباقي إلى الاستباق الأخروي، يجب عليّ، يجب علينا، باعتبارنا عشاقاً أن نحب كما لو كانت اللحظة

المقبلة ستقرر أخيراً في كل شيء نهائياً. يتطلب الحب أن نحب من دون أن نقدر أو نريد الانتظار من أجل أن نحب بشكل كامل ونهائي وللأبد. يتطلب الحب أن تتطابق المرة الأولى فعلاً مع المرة الأخيرة. لا يشكل الفجر والمساء سوى غسقٍ واحدٍ - لا يدوم زمن الحب ويحدث في لحظة، في مرحلة، في نبضان - وحده نبض القلب، أصغر فارق، تمفصل، يفصلنا عن الأبدية. إننا نتحاب في **نقطة الحياة**، بعبارة أخرى عند **نقطة الموت**؛ لا يخيف الموت العاشق بقدر ما لا يرعب خط الوصول العداء: يخشى بالأحرى أن لا يبلغه مبكراً. إننا لا نتملك إذاً سوى لحظة واحدة، على ذرة لحظة واحدة، على تمفصل واحد هو الآن. **الآن أحببت**، يجب أن نحب الآن، في هذه اللحظة أو بتاتاً، في هذه اللحظة وإلى الأبد. لا تعطى اللحظة إلا من أجل ذلك، يترسخ هنا التوتر الزمني المتهيج الذي يحبس نفسه قدر المستطاع عن تحرير «انطلق!» للاستمتاع (الفصل 25)، عندما يهدم الاختلاف نفسه بين اللحظة الحاضرة واللحظة الأخيرة، بين «الآن» و«بعد» - مثبتاً إياهما في «تعال!» الوحيدة. يهدم زمن العشاق التكرار ويسكن فوراً في النهاية. يتقاول العشاق في النهاية وداخل النهاية - ينطلقان معاً منذ البداية، ومن الممكن أن لا يتخلص أحدهما من الآخر، يسمى هذا الانطلاق الأولي نحو النهائي: الوداع. يحقق العشاق قسمهم في الوداع، في الانتقال إلى الإله الذي يحدثونه باعتباره شاهدهم الأخير، شاهدهم الأول، ذلك الذي لا يغادر ولا يكذب أبداً. هكذا يقولون لأول مرة «الوداع (إلى الإله)»(*): السنة المقبلة في القدس، أي المرة القبلة عند

(*) يتكون التعبير الفرنسي عن الوداع من كلمة «adieu» التي تتكون من مفردتين "a" إلى و"dieu" الإله، وهو ما يجعله أقرب إلى التعبير عن "إلى اللقاء عند الإله، أو حيث الإله"؛ بمعنى أنها تعبير عن وداع وتمنٍ باللقاء حيث الإله، وهو أمر قريب من مفهوم اللقاء في أرض الميعاد (المترجم).

الإله. يمكن أن يتم التفكير في الإله بشكل غرامي في هذا «الوداع».

41- الهو نفسه

يقذفني الوداع في تحقق قسمي. مادمنا مارسنا الحب مرةً فقد مارسناه دائماً وإلى الأبد، لأن ما حدث لم يكن من الممكن عدم حدوثه، وذلك أكثر من أي شيء. عندما أكون عاشقاً مرةً واحدةً سأظل كذلك دائماً لأن كوني لم أحب أمر لم يعد يتعلق بي، إذ سيشهد الغير دائماً، حتى لو أنكرته، على أنني جعلت نفسي عاشقه. عندئذ أتلقى من الغير ما لا أمتلكه لنفسي (ولا يمتلك لنفسه) والذي أعطيه إياه رغم ذلك (مثلما يعطيني إياه)، أي كرامة العاشق. مرة أخرى بعد الدلالة (الفصل 21) واللحم (الفصل 23) والاستمتاع (الفصل 25) والوفاء (الفصل 36)، يعطي كل واحد ما لا يملكه لنفسه، لكنه يتوافر عليه وحده للآخر؛ هكذا يظهر كل واحد، في عوزه الخاص إلى نفسه، مع ذلك أكثر ارتباطاً بالغير من ارتباط الغير بنفسه. لا أعرف أبداً بصدق وبالتأكيد إن كان الغير يحبني، عندما يمارس معي الحب ويجعل نفسه عاشقي؛ لكنني أعرف قطعاً وأثبت بالتأكيد عندئذ أنه عاشقي ويجعلني عاشقه؛ أشعر بذلك وأعيشه وأتحقق منه مرة واحدة وإلى الأبد. باختصار شديد، إذا كان الغير لا يستطيع بلا شك أن يجعلني محبوباً، عندما يمارس معي الحب، فإنه يجعل مني مع ذلك ما لا يمكن أن أصيره لوحدي، أي يجعل مني عاشق(ه). وعليه لا يمكنني أن لا أثبت نفسي وأسلم بنفسي كعاشق، بمجرد أن يمنحني الغير الاسم عندما يخبرني بأني أمارسه، وأن يسند إلي المقام عندما يتركني أمارسه. لكن إذا اعترف بي الغير عشيقاً له وتركني أجرب كوني عاشقاً، فإنه يثبتني من وجهة نظر الاختزال الغرامي. يكرسني باعتباري عاشقاً، ويصادق على طموحي إلى الحب، ويسوغ تدخلي

في الاختزال الغرامي. كما يؤكد لي بذلك أنني أستحق أن أساير لعبة الحب، مادمت ألعب جيداً دور العاشق: أكتشف أخيراً أني مُأمَّن. ومادام كوني محبوباً وحده يمكنه أن يعطي هذا التأمين (الفصل 2)، أكتشف أني محبوب باعتباري عاشقاً محرضاً. محبوب لأني قابل للحب، وقابل للحب لأني مُحِب.

محبوب باعتباري مُحِباً، هل أستطيع بذلك، مادمت أجرب نفسي كعاشق، أي أجرب نفسي أخيراً كمحبوب، وبالتالي أن أحب نفسي بشكل مشروع؟ بالتأكيد لن أتمكن من العودة إلى التناقض الجذري لكل حب لكل واحد لنفسه؛ فكلما زعمت أني أستغني عن الغير، وأن أعتمد على نفسي وحدها للإجابة على السؤال: «هل أنا محبوب؟»، سأبلغ، عبر كراهية نفسي، إلى كراهية الكل للكل ولكل واحد لنفسه (الفصول 14-8). بيد أن الأمر لا يتعلق، والحالة هذه، بتوحد انتحاري مادمت لا أظهر هنا أني قابل للحب إلا بقدر ما يقول لي الغير ويؤكد لي أنني أقوم بوظيفة العاشق. محبوب باعتباري عاشقاً، إذ أنا لا أحب نفسي، بل أتلقى تأميني من الخارج. لا أحب نفسي بشكل مباشر ككل لنفسه ولنفسي، بل عبر التفاف من يقول لي أني أحبه، أنه يحب أن أحبه والذي يحبني إذاً. أظهر أني محبوب بفضل الغير؛ وإذا خاطرت أخيراً بمحبة نفسي، أو على الأقل التوقف عن كراهية نفسي تماماً (باختصار مسامحة نفسي)، فإني أجرؤ على ذلك استناداً إلى قول الغير، من خلال الثقة فيه وليس فيّ؛ سأتجاوز كراهيتي لنفسي مثلما سأمشي على المياه أو كما سأتقدم برجل في الفراغ، لأن صوت الغير من الخارج سيكون قد أقنعني (أو تقريباً) بأني أستطيع ذلك وأستحقه فعلاً. أحب نفسي بتوسط، أو بالأحرى أتوقف عن كراهية نفسي بتوسط الغير، وليس نفسي. غير أن هذا التوسط يجب أن لا

يفهم باعتباره توسط القانون الأخلاقي الذي يفترض أن يجعلني أحب كل الناس؛ لا قانون يمكن أن يتحكم في المحبة فقط، أو يفرض أن نُحب؛ لن يخفي مثل هذا القانون الغير فقط عبر حطِّه في مصاف فرصة بسيطة من بين أخريات لطاعته، بل لا يتعلق الأمر بتاتاً بقانون لأن الأمر لا يتعلق هنا تحديداً بوساطة بين الغير وذاتي، بل بوساطة عبر الغير العاشق بيني وبين كراهيتي لنفسي. يتعرف عليّ الغير، في هيئة العاشق، باعتباري عاشقه، ويطمئنني بذلك أنه قادر أن يحبني ويقنعني أنه بعد كل شيء وبعد كل الآخرين، حتى أنا بإمكاني أن أستحق المحبة من الخارج. أضحت محبة الذات لذاتها تعني بأني أكتشف أني عاشق، وبالتالي محبوباً، أستطيع أن أنتهي إلى **محبة حتى نفسي**، أي بمقدوري أن أنتهي إلى الصفح عن نفسي، في الأخير، وكذلك عن أكثر المحبوبين تواضعاً، وكذلك عن الأكثر صعوبة في أن يُحَب.

إن هذا العكس لمحبة نفسي إلى محبة حتى أنا لا ينتج عن كوني لم أعد أحب نفسي كما كنت من قبل (لأنني لا أحب نفسي باعتباري محبوباً من قبل نفسي، بل أكتشف فقط أني عاشق للغير)؛ أو عن كوني لم أعد أجد نفسي محبوباً (باعتباري أنا ومن قبلي، لا أستطيع إلا أن أكره نفسي دائماً)؛ أو عن كون الغير سيحبني أخيراً أكثر مما أحبه (لأني سأنغمس عندئذٍ في المبادلة التي لا تقبل التحقق). ينتج العكس هنا عن كوني أسلّم بأن الغير يحبني أكثر باعتباري عاشقاً مما أحب نفسي، أو بالأحرى (لأنني لا أحب نفسي في الحقيقة أبداً) أنه **يحبني أكثر مما أكره نفسي**. أحب في الأخير حتى أنا لأن الآخر العاشق جعلني، بواسطة تقدمه الخاص أنا نفسي عاشقاً، وبالتالي محبوباً في نظره، ومحبوباً في نظري الخاص لأنني صدقته. أنتهي إلى محبة حتى أنا لأنني وجدت أخيراً، في آخر القسم واللحم والوفاء، عاشقاً أكثر

مني؛ ولأنني صدقت وجربت، أنا أيضاً، حتى أنا أستطيع أن أكون عاشقاً، أي أمارس معه الحب الذي كان يقول لي؛ هذه المرة أتفرغ تماماً للغير مادمت أتلقى نفسي كلياً - باعتباري عاشقاً - مما أتلقاه، أي هو. أحب حتى أنا في قول الغير الذي يدعي أنه عاشقي. أصدق أكثر ما يقوله لي مما كنت أقوله لنفسي دائماً.

إذا كان مثل هذا الحب، حتى للذات، يتجاوز في ذاتي معوصات حب الذات، فإن الفضل يعود في ذلك للغير، أي الغير الذي يتكشف عاشقاً أكثر مني ويجعلني أصير أنا أيضاً عاشقاً بفضله. إذا استطعت أخيراً أن أتصور تحقيق الاختزال الغرامي التام عندما أنتهي إلى عدم كراهيتي لنفسي ومحبة حتى أنا، أنا مدين بذلك للغير، وبالتالي لأولويته عليّ. هكذا يسبقني الغير إلى دور العاشق الذي يضطلع به أولاً، خلافاً لما زعمت حتى الآن. وبالضرورة تكون النتيجة اللازمة هي عكس التقدم إذ ينتقل مني إليه. هكذا يتراجع مركز الاختزال الغرامي فجأة أمامي فأجد نفسي في المحيط أو على الأقل مُزاحاً عن المركز، وبذلك لم يكن الاختزال الغرامي برمته ينتج عن تقدمي؛ الحقيقة أنه كان يسبق، دون علمي، تقدمي نفسه.

إذا كان للاختزال الغرامي سبق على تقدمي نفسه، فإن ذلك يعني أنه يتطلب منذ الآن صياغة ثالثة وأخيرة؛ فبقدر ما ينفتح بالتساؤل: «هل أنا محبوب من الخارج؟» التي يضعه الغرور (الفصل 3)، لكي يترسخ بالسؤال: «هل أستطيع أن أكون سباقاً للحب؟» الذي كان يفرضه العاشق على نفسه (الفصل 17)؛ بقدر ما ينعكس الآن سبق العاشق (الفصل 18) ويصدر أولاً عن الغير وليس عنّي، يجب أن نفكر في الاختزال الغرامي انطلاقاً من العاشق المتحقق، أي انطلاقاً من الغير وليس مني، انطلاقاً من الوداع وليس من التكرار.

يمكن التعبير عن هذا التأرجح من مركز التجاذب كالآتي: «أنت، لقد أحببتني الأول». ليس لأني أستطيع في أي لحظة أن استغني عن كوني عاشقاً عبر المجازفة بسبقي الخاص، الذي من دونه ستمدد معوصة محبة الذات كراهية الكل للكل وكل واحد لنفسه؛ بل أكتشف، خلال اندفاعي وبمقدار ما أثب، أن هذا السبق نفسه ليس ملكي وأني لا أدشنه، بل كان ينتظرني ويحلق بي ويدعمني مثلما يحدث الهواء الطيران، أو الماء السباحة. علاوةً على أني أفهم أخيراً أن الغير، خلال هذا السبق، قد بدأ فعلاً في جعل نفسه عاشقاً قبلي؛ وأنني في الحقيقة وجدت بلا شك، وأنا أمشي بلا تبصر في طريق الاختزال الغرامي، فوراً ما كنت أظن أني أبحث عنه وحدي، أو تحديداً أن ما كنت أبحث عنه قد وجدني وقادني إليه مباشرةً. عندما كنت أتقد بشغف خلال سبقي الخاص، عاشقاً أعمى، لا أعرف من أحب أو كيف أحب، لا شك أن عُشَّاقاً آخرين، أقدم مني، كانوا ينظرون إليّ ويراقبون خطواتي ويحبونني فعلاً دون علمي ورغماً عني. لكي أدخل الاختزال الغرامي كان يجب أن يسبقني إليه عاشق آخر، ومن ثم يدعونني إليه في صمت.

42- الاتجاه الوحيد

ها أنذا عدت إلى نقطة انطلاقي، لكن منذ الآن بالتأمين الذي كان ينقصني في البداية. أعرف الآن ما كنت أرغب في معرفته، لقد تعلمت أنه لم يكن علي أن أتساءل أبداً: «هل أنا محبوب من الخارج؟» إذا لم يسبق الغير إلى محبتي، هو كذلك، وهو أولاً؛ كان يتوجب أن ألج الاختزال الغرامي وأن أتقدم في هيئة العاشق كي يقودني منطق الحب شيئاً فشيئاً، لكن بشكل محتوم، إلى فهم أن الغير يحبني فعلاً قبل أن أحبه. كان يكفيني أن أتقبل إمكانيته كي يصير حقيقة.

الحقيقة أن لا أحد يستطيع أن يدعي، على الأقل دون أن يكذب على نفسه أو يتناقض، أن لا أحد يحبه أو أحبه؛ الأمر الذي تثبته العديد من الأدلة: **أولاً** لكي أشتكي من كوني غير محبوب يجب أن أحيا فعلاً، ولكي أحيا وجب أن يتحاب آخرون (بالصدفة أو بقرار للحظة أو إلى الأبد، مهما كانت الطريقة) بحيث يستمتعان ويمنحاني، دون أن يعرفاني، لنفسي بشكل مسبق؛ وعليه كان عليهما أن يتحابا بالقدر الكافي ليهباني نفسي من أعماق مستقبلي. **ثانياً**، لا أحد يستطيع أن يدعي أيضاً أن لا أحد يحبه إذا كان يؤاخذ بذلك مخاطباً ممكناً على الأقل، ومن ثم يقوله لشخص يستطيع أن يسمعه؛ عندئذ نكون أمام حلَّين: إما أن هذا الغير يسمعني فعلاً، ويحبني منذ تلك اللحظة لو بأدنى معنى، وإما أن لا أحد يسمعني أو لم يسمعني بعد؛ لكن حتى في هذه الحالة بمقدوري أن أستمر في الدفاع عن قضيتي وأرثي لحالي وأتهم العالم؛ لا أستطيع ذلك إلا لأني أخال أني لا أتكلم في الفراغ ولأني لازلت أعتقد في انفتاح إمكانية يوم سأُسمَع فيه، في يوم سينصفني شخص ثالث، باختصار، أنّ عاشقاً سيحبني في يوم آت بشكل أخروي. لا يسترد المستقبل هنا الحاضر عبر وهم تجريبي غبي، أدعوه بالأحرى اللامبالاة التجريبية الحاضرة في إمكانيتي المتعالية المحتومة في أن لا أكون إلا باعتباري عاشقاً، إلا باعتباري أحافظ على إمكانية أن أُحَب (الفصل 3) في يوم ما بطريقة ما.

الواقع أن المسألة لا تتعلق بالنسبة إلي بمعرفة إن كان شخص قد أحبني أو يحبني أو سيحبني، بل بمعرفة من ومتى. ذلك أن الأمر يتم دائماً بحق على النحو الآتي: لقد أحبوني أو يحبونني أو سيحبونني، أو بشكل محتمل أكثر ستحدث لي الحالات الثلاث معاً. يتعلق الأمر بالنسبة إلي، أنا الذي أعرف يقيناً أني مدين، على الأقل ممكناً (في

الحقيقة واقعي)، لعاشق (مجهول أو في الغالب معلوم)، بمعرفة فقط إن كنت أحب، ومن أحب، وكيف أحبه. وحيث إنه يكفيني لأعرف ذلك أن أقرره، ولكي أقرره لا أحتاج سوى لنفسي، فلا ينقصني إذاً شيءٌ أبداً كي أكون عاشقاً؛ إني أحب فوراً وفق استحالة الاستحالة.

لا شك أن هذه الأدلة يمكن أن تبدو مفارقات كذلك، لكن لا يكفي إبطالها، مثلما يمكن لنظرة قصيرة أن تستخلص ذلك؛ ذلك أن المفارقات لا تبرز إلا عندما نحاول النظر إلى ظواهر معينة انطلاقاً من زاوية نظر مختلفة عن تلك التي تتطلبها، أو وفق قصدية تناقض تمظهرها انطلاقاً من ذاتها (تشويهها)؛ تسم المفارقة في الحقيقة الهيئة التي تتخذها بعض الظواهر المقاومة لتكوينها باعتبارها مواضيع مزعومة لذات متعالية، وينكرون وضعها القبلي المفترض. غير أن الـ أنا التي أصبحت عاشقةً، عندما تتناول الظواهر الغرامية، لا تمثل شيئاً موضوعياً البتة: لا يحدث شيء غيرها، ولا شيء من الخارج، ولا حتى من العالم، بل من ذاتها ومن اختزالها الغرامي. لا يكوِّن العاشق الظواهر الغرامية باعتبارها مواضيع جديدة، ملحقة بركام تلك التي يعرف من قبل، بل يسمح باستعادة نفسه من خلال ترائيها الجديد تماماً، والمخصص حصراً لأولئك الذين يستمتعون بامتياز أن يُحِبوا ويُحَبوا. تتلاشى المفارقات من هذا المنظور، أو بالأحرى تظهر، حسب ترائيها الخاص والواضح والمتمايز في نظامه، ببداهة مشرقة وإن كانت شرطيةً؛ لا تظهر بداهة الظواهر الغرامية في الواقع إلا شريطة أن نقبل منطقها الخاص، ذلك الذي تفتحه العملية الافتتاحية للاختزال الغرامي. لا ينقص الحب، خلافاً لما خلصت إلى ادعائه الميتافيزيقا، العقل أو المنطق، إذ لا يقبل ببساطة سوى عقله ومنطقه ولا يصير مقروءاً إلا انطلاقاً منهما. لا يقال الحب أو يمارس إلا في اتجاه أحادي، اتجاهه.

لا يقال الحب أو يمنح إلا بمعنى واحد، متواطئ تماماً. ما أن نعدده إلى أفهام دقيقة ومتفاضلة إلى حد الإبهام حتى نحلله بشكل سيء: نُذِيبه ونُخطِئه تماماً. يتحدد الحب كما ينتشر، أي انطلاقاً من الاختزال الغرامي ومنه فقط؛ وبذلك لا يقبل أي تبدل غير تبدل لحظات هذا الاختزال الوحيد. يتسم التفكير الصحيح في الحب بقدرته على مساندة التواطؤ الجوهري لمعناه الأحادي إلى أبعد مدى. لكن يجب أن لا نغلِط: لا يتأسس هذا التواطؤ على الاستعلاء المطلق للعاشق، الذي يشرف على كل ما يمكن أن يُحِب إلى حد عدم التمييز، مثلما تتأسس وحدة العلم على لامبالاة الأنا تجاه اختلاف المواضيع التي تساوي هوية شروط معرفتها؛ على العكس من ذلك، تتلاقى حالات الحب كلها في كون العاشق يفقد فيها أسبقيته ويتعرض في جميع الحالات، مثلهم كذلك، لسؤال الغرور الوحيد: «هل أنا محبوب من الخارج؟»؛ انطلاقاً منه يمكن أن يلتزم بعبور الأشكال المفروضة للاختزال الغرامي. خارج هذا الاختزال لا يوجد حب أو عاشق بتاتاً. يوجد فيه اتجاهٌ أحاديٌ للحب.

سيُعترض مع ذلك بأن مفهوم الحب مبهم ويجب أن يظل كذلك كي لا يناقض أشكاله القصوى. لنفحص إذاً هذه الثنائيات المزعومة لنرى إن كانت تشكك في تواطؤ الحب، لنستدل أولاً على كيفية الحفاظ، في المفهوم نفسه، على الدوافع التي تدفعني نحو مواضيع مختلفة مثل المال والمخدرات والجنس، أو السلطة، وخصوصاً كيف أماثلها بالحركة التي تدفعني نحو الغير (الرجل، المرأة، الإله... إلخ)؟ ألا يسقط في الحكمة التي مفادها ضرورة التسليم بالإبهام الجذري؟ لتوضيح السؤال يكفي الرجوع إلى معيار الاختزال الغرامي واختبار الحالات التي يمكن تطبيقه فيها. يتبين فوراً أن السؤال: «هل

أنا محبوب من الخارج؟» (وبشكل أقل الأسئلة التي تتبعه) لا يمكن أن يتعلق بالمواضيع الاجتماعية المحصاة هنا، لأنني لا أستطيع ببساطة أن أنتظر منها - حتى لو رغبت في امتلاكها - أي تأمين من الخارج. الواقع أن امتلاكها يستبعد كل خارج ويعبئها في جوهري الذي يستوعبها (أو العكس). خلافاً لذلك، تمكن الحركات التي تدفعني نحو الغير من فهم سؤال: «هل أنا محبوب من الخارج؟»، وبالتالي من ممارسة الاختزال الغرامي تحديداً لأنها تنفتح كلها على غيرية الغير الممتنعة الاختزال. لا نجد هنا أي إبهام للحب، بل التضاد الدقيق بين رغبات مواضيع اجتماعية في الامتلاك، التي لا تخص الحب في شيء، والمعنى الوحيد للحب الذي يعرف خلال ممارسة الاختزال وخلال تجربة الخارج.

غير أن هذا الجواب لا يمنع اعتراضاً ثانياً: ألا يجب أن نميز، حتى داخل المجال المحدد بالغيرية على هذا النحو، على الأقل بين الحب الغرامي وحب الصداقة، بعبارة أخرى التسليم مرة أخرى بإبهام الحب؟ لنعد مرة أخرى إلى معيار الاختزال ولنختبر ما يمكِّن هنا من وضع سؤال: «هل أنا محبوب من الخارج؟». نلحظ تواً ضرورة التمييز بين حالتين. إما أننا نعني بالصداقة علاقة المساواة (أو شبه مساواة) بين شريكين يتقاسمان المصلحة نفسها (اللذة، والفائدة، والفضيلة... إلخ). بالنسبة إلى شيء في العالم يمثل الثالث بينهما، هل ترجع مثل هذه العلاقة إلى الخارج؟ بالطبع لا، لأنها يمكن أن تنقلب من الواحد إلى الآخر إذ يمكن أن يصير هذا الخارج دائماً الهنا، خلافاً للخارج الغرامي (الفصل 5)؛ وبالطبع لا كذلك، لأن الأمر يتعلق بتبادل عكسي للثالث الاجتماعي الذي يجب أن يستمتع به كلاهما ويمتلكانه بالتساوي؛ وبذلك تستبعد هذه المبادلة نفسها من الاختزال

الغرامي حيث يتخلى العاشق عن المبادلة حينما يستبق (الفصل 18). لا تدخل مثل هذه الشاكلة من الصداقة، التي تؤولها كاستمتاع متبادل بثالث اجتماعي، أي إبهام في مفهوم الحب لمجرد أنها لا ترجع إليه بتاتاً. وإما أننا نؤول الصداقة كمطلب لا ينعكس من خارج، سبق بلا مبادلة للصديق والقسم كدلالة مشتركة خالصة. لكن عندئذ لن يتعلق الأمر صورياً سوى بالحب في مفهومه الأصلي، حتى لو لم يتعلق الأمر بمجموع أشكاله. في جميع الأحوال لا يكفي هذا الفارق لإحداث تقابل بين الحب وهذا النوع من الصداقة، فما بالك بالإبهام.

سنجيب باعتراض ثالث يبدو أكثر قوة. توجد في الواقع هوة سحيقة حقاً بين الحب والصداقة: تقبل الصداقة بالطبع الاختزال الغرامي بمقدار ما أتساءل: «هل أنا محبوب من الخارج؟»؛ كما تقودني إلى أن أكون عاشقاً يحب أولاً دون أن ينتظر المبادلة («هل يمكنني أن أكون سباقاً إلى الحب؟»)، لكنها تتوقف أمام الاختزال الغرامي المترسخ وترفض تبادل اللحوم المتأغلمة؛ بل إنها تستبعد هذه المرحلة عن وعي تام بالسبب: لحماية امتيازها المميز أن تمارس في الوقت نفسه تجاه **العديد** من الأصدقاء - يجب أن لا يُتلقى لحمي من لحم معين، كي لا يرتبط أو ينحصر كذلك في صديق بعينه؛ لا تستلزم الصداقة الحصرية، بل ترفضها فتقابل بذلك الاختزال المترسخ حيث لا أستطيع (وبالتالي لا يجب) أن أتلقى لحمي إلا من لحم آخر **وحيد** ومنح لحمه إلا لغير **واحد**. لا يمكننا أن نتجاهل مثل هذا الفارق الذي لا يتعلق سوى بحصرية الغير وبإغلام اللحم إلى حد الاستمتاع والتعليق. لكن يبقى أن نقيسه بدقة مماثلة.

لنلاحظ مرة أخرى أن الصداقة تسلك حتماً، بلا مراوغة أو التباس، مسلك الاختزال الغرامي نفسه (الغرور، الخارج، العاشق،

السبق، القسم)، ومن ثم تظلُّ طريقها حقاً مسلك الحب الوحيد. بيد أن اختلافاً كبيراً يفرقهما؛ يتم **أولاً** عند تلاقي اللحوم المتأغلمة (الفصلان 24-23) والانتقال إلى الاستمتاع (الفصل 25) الذي يبلغه الحب في حين تمتنع عنه الصداقة. هل يكفي هذا التوقف لاستبعادها عن المعنى الوحيد للحب؟ يبدو أن الجواب بالنفي لأسباب عديدة، **أولاً** عندما تنجز الصداقة الخطوات الأولى على طريق الاختزال الغرامي، فإنها تضفر بالمواطنة على الأرضية عبر وضع اليد، ولن يحتج عليها في ذلك أحد. علاوة على أنها لا تضع تحديداً المشاكل التي تلاقيها المراحل السابقة: الحقيقة أنه انطلاقاً من تلاقي اللحوم تستثير كل مرحلة غرامية على الفور لحظتها السلبية الملازمة والمحتومة، أي الخلط الباهر للانتعاظ وآلية الإغلام والتناهي والتعليق، والكذب والتطبيع... إلخ؛ يتم كل شيء كما لو كنا نتقدم بسرعة، في طريق الغرام، بقدر ما تستطيع الصداقة تتبع العاشق؛ غير أن الاختبارات تبدأ في التراكم ما إن يستمر العاشق وحده بلا صداقة. وعليه يجب أن نعكس السؤال ونتساءل: ألا يرسم الصديق شكلاً أقصر للاختزال الغرامي، لكنه أكثر اكتمالاً، مما يفعل العاشق الذي لا يتابعه بشكل أبعد إلا ليظهر الوجه المظلم (على الأقل خلال فترة طويلة، الفصول 34-29)؟

ثانياً، ما الذي ينقص من ظاهرة الحب في الصداقة؟ خلافاً للبداهات الساذجة، لا ينقصها إغلام اللحم ولا تقتصر على تجريد القسم؛ يمكنني، في الصداقة أيضاً، أن أتلقى لحمي من الصديق الذي يعطيني إياه من دون أن يحوزه باعتباره عاشقاً؛ فالصديق يقبلني أيضاً ويمسكني (وكذلك تفعل الأم مع الطفل والأب مع الابن... إلخ). غير أن إغلام اللحوم لا يصل هنا حد الاستمتاع ولا يتعرض بذلك

للتعليق. لا نخشى أي التباس كذلك في مثل هذا الإغلام للحم بلا استمتاع: أدرك فعلاً أن الإغلام يمكن أن يظل حراً، بعبارة أخرى يستطيع اللحم أن يسمح بأغلمة نفسه من دون اللمس المباشر للحم آخر، بل بالكلام وحده (الفصل 35). يفترض في الحقيقة أن تسلك الصداقة هذا الطريق بالتحديد وتوضح الأول؛ وعليه ستنتقل مباشرة من تلاقي لحمي بلحم الغير (الفصل 23) إلى الإغلام الحر (الفصل 35، والفصل 28) دون أن تضطر بذلك إلى عبور التناهي اللاإرادي للتعليق، أو مواجهة النقاش الغامض للكذب والجدية (الفصول 29 -34). ألا يبدو الصديق مثل العاشق السعيد لأنه جزئي؟

ثالثاً، من الممكن أن لا تُعرَّف الصداقة، المفهومة طبقاً لهذا الامتياز وهذا المختصر، أولاً ليس بواسطة توقفها عن تبادل اللحوم المتأغلمة فقط، بل بواسطة اختيارها المسبق للإغلام الحر. عندما ترفض الصداقة الانخراط في التعليق والتكرار تتحرر بذلك مسبقاً من زمانيتها، وبالتالي من الطفل باعتباره الثالث عند البداية (الفصل 39)، إنها لا تبلغ، مع ذلك، الثالث الأخروي بشكل مباشر (الفصل 40) لأن وظيفة الصداقة ليست بحق محبة غيرٍ واحدٍ، ومن ثم أن تحب مرةً واحدةً وإلى الأبد. على الأقل تستعيد الصداقة بالتأكيد خطواتها، وإن تموضعت بشكل سيء بين الثالث عند البداية والثالث الأخروي، أي بين الطفل والوداع، على الطريق الغرامي ما وراء التعليق والتطبيع وخيبة الأمل. وعليه لا تفارق الصداقة أبداً الاختزال الغرامي أثناء السير، بل تسلك طريقاً مختصراً لتتجنب ممراً وعراً وتقترب بسرعة من النهاية. فإذا بقيت في الاختزال الغرامي سنستخلص أنها لن تُستثنى أيضاً من الاتجاه الوحيد للحب.

سيعترض أيضا، في هذه النقطة بالتحديد، على أن إبهاماً لازال

موجوداً على الأقل بين **إيروس وأغابي**. نظراً لأن التمييز الفيلولوجي الدقيق والثابت الذي يمكن أن يقابلهما لازال مطلوباً، لنقتصر على الفهم الشائع أكثر لنزاعهما: يناقض حب الشهوة الذي يستمتع بذاته ويمتلك الغير حب الفضيلة الذي يعطي للغير وينسى ذاته. غير أننا لا نحتاج إلى الكثير من الانتباه كي نلحظ أن هذه الخصائص تنتقل من الواحد إلى الثاني، فالعاشق الذي يتخلى بامتياز عن الامتلاك والمبادلة عندما يسبق، يستمتع رغم ذلك فعلاً، ويُؤغلِم بواسطة الكلام ويطالب بغيرة أيضاً وأحياناً يتوارى. غير أن هذا العاشق عينه، الذي يستمتع ويمتلك، لا يوفق إلى ذلك إلا عندما ينسى نفسه ويكون سباقاً إلى هجرها: أولاً، بشكل عام ومن حيث المبدأ، بواسطة سبقه؛ ثم تحديداً عبر أغلمة لحم الغير أولاً دون لحمه (والحال أنه لا يستطيع ذلك لأنه لا يحوزه)، كما يجب أن ينتظر أيضاً أن يمنحه الغير لحمه، وأخيراً عبر وسم الغير بشكل أحادي الوفاء الذي لا يستطيع أن يعد به هذا الأخير. وبذلك يظهر أن إيروسه إيثاري ومجاني مثل الأغابي، ومن ثم لم يعد يتميز. سنكون سذجاً وعمياً بشكل كبير، أو بالأحرى نجهل كل شيء عن العاشق وعن منطق الحب، إذا لم نر أن الأغابي يملك ويستهلك بقدر ما يقدم الإيروس ويهجر. لا يتعلق الأمر بحبين، بل باسمين مكتسبين من بين لانهاية من الأسماء الأخرى للتفكير في الحب الوحيد والحديث عنه. كل ما يُفهم انطلاقاً من الاختزال الغرامي يتمظهر طبقاً لمنطقه الوحيد، وما يشكل استثناءً فيه لا يعين أي معنى آخر للحب: إنه ببساطة لا يتعلق به. لا تكمن الصعوبة في إدخال استثناءات في الاختزال الغرامي وإبهامات في الحب المتواطئ، بل في قياس مدى امتداد اتجاهه الوحيد. بطبيعة الحال، إلى ما وراء جنسويته، التي يجعلها مع ذلك الوحيدة المفهومة، رغم أنها تمثل شكلاً واحداً فقط، الأكثر حدة وقوة.

عندئذ، إذا كان الحب لا يقال إلا كما يعطى - في اتجاه وحيد - وإذا

كان الإله من جهة أخرى يسمى باسم الحب ذاته، هل يمكن أن نستنتج أن الإله يُحِب مثلما نُحِب، وبالحب نفسه ووفق الاختزال الغرامي الوحيد؟ من الممكن بالطبع أن نتردد، لكننا لا نستطيع أن نتجنبه لأن الإله لا يتمظهر على هذا النحو بواسطة الحب وكحب فقط، بل يتمظهر كذلك بواسطة الوسائل والأشكال واللحظات والأفعال ومراحل الحب، من الحب الوحيد والأحادي، ذلك الذي نمارسه أيضاً. يمثل العاشق مثلنا، إذ يمر عبر الغرور (الأوثان)، والمطالبة بأن نحبه والسبق إلى المحبة، والقسم والوجه (الإيقونة)، واللحم والاستمتاع بالوصال، وألم تعليقنا والمطالبة الغيورة، وميلاد الشخص الثالث العابر والإعلان عن الشخص الثالث الأخروي اللذين يتهيان إلى التطابق مع الابن المتجسد، إلى حد الإعلان الأحادي من قبله لوفائنا لأنفسنا. يمارس الإله منطق الاختزال الغرامي مثلنا ومعنا وفق الطقس نفسه وتبعاً للوتيرة نفسها مثلنا إلى حد أننا نستطيع أن نتساءل إن كنا تعلّمناها منه وليس من غيره يحب الإله بالمعنى نفسه الذي لدينا.

مع اختلاف لانهائي تقريباً، عندما يحب الإله (ولا يتوقف في الواقع أبداً عن المحبة)، فإنه يحب ببساطة أفضل منا بشكل لانهائي؛ يحب بشكل كامل، بلا خطأ وبلا غلط من البداية حتى النهاية؛ إنه يحب الأول والآخر؛ يحب مثل لا أحد. في النهاية لا أكتشف فقط أن غيراً يحبني قبل أن أحبه، وبالتالي يمثل هذا الغير العاشق قبلي (الفصل 41)، بل خصوصاً أن هذا الأول كان يسمى دائماً الإله؛ لا يتعلق أعلى تنزيه للإله، الوحيد الذي لا يعيبه، بالقدرة أو بالحكمة أو حتى باللانهاية، بل بالحب؛ لأن الحب وحده يكفي لإعمال كل لانهاية وكل حكمة وكل قدرة.

يسبقنا الإله ويتعالى علينا، لكن من حيث إنه، أولاً وخصوصاً،

يحبنا بشكل لانهائي أفضل مما نحب ومما نحبه. يتجاوزنا الإله باعتباره أفضل عاشق.

ثبت المصطلحات

آلي	automate
اتجاه وحيد	sens unique
اختزال جذري	réduction radicale
اختزال غرامي	réduction érotique
اختطاف	rapt
أخلاق	éthique
ارتياب	suspicion
استمتع/ استمتاع	jouir/ jouissance
اغتصاب	viol
إغلام	érotisation
امتناع/ استحالة	impossibilité
الـ أنا	(l') ego/ moi
إنابة	substitution

amans (ego)	(الأنا) المحِب
cogitans (ego)	(الأنا) المفكر
orgasme	انتعاظ
désincarnation	انفصال عن الجسد
ipséité	إنِّية
méditation	تأمل
assurance	تأمين
veuvage	تأيم
hétéronomie	تبعية
incarnation	تجسيد
temporalisation	تَزْمين
anamorphose	تشويه
facticité	تصنع
suspension	تعليق/ توقيف
cogitation	تفكير
avancée	تقدم
finitude	تناهي
tiers	ثالث (شخص ثالث)
corps	جسم/ جسد
sexualisation	جِنسَويّة

conatus in esuo esse perseverandi	جهد الاستمرار في الوجود الخاص
conatus essendi	جهود الاستمرار
amare amare	حب الحب
amour propre	حب الذات
intuition	حدس
nostalgie	حنين/ اشتياق
ailleurs	خارج
dévisager	خلع الوجه
infidélité	خيانة
signification	دلالة
subjectivité	ذاتية
temporalité	زمانية
temporaliser	زَمَّن
raison érotique	سبب غرامي
raison insuffisante	سبب غير كافي
raison	سبب/ عقل
avance	سبق
passivité	سلبية/ خمول
personne (naturalisée)	شخص (المُطبعَن)

personnalisation	شَخصَنَة
perversion	شذوذ
honneur	شرف
doute	شك
validité	صحة
valide	صحيح
véracité	صدق
noése	صورة الفكر
naturaliser	طَبعَنَ
avénement	ظهور
chasteté	عفة
autrui	غير
jalousie	غيرة
individualité	فردانية
cogiter	فكر/ يفكر
intelligibilité	فهم/ قابلية للفهم
extra-moral	فوق أخلاقي
sub specie aeternitatis	في هيئة الخلود
serment	قسم/ وعد
intentionnalité	قصدية

étant	كائن
comme si	كما لو
chair	لحم
à quoi bon	ما الجدوى
réciprocité	مبادلة
érotisé	مُتأغلِم
amant	مُحِب/ عاشق
aimé	محبوب/ معشوق
aimable	محبوب/ قابل للحب
noème	محتوى الفكر
séducteur	مراوِد
sens	معنى/ اتجاه
sens unique	معنى وحيد
aporie	معوصة
sophisme	مغالطة
être	موجود/ وجود
objectivation	موضعة
objectivité	موضوعية
exiter	هيج/ تهيج/ أثار
herméneutique	هيرمينوتيقي/ تأويلي

en fait et en droit	واقعياً ومعيارياً
adieu	وداع
condition humaine	وضع بشري
objectité	وْضَعِيّة
fidélité	وفاء
certitude	يقين

الثبت التعريفي

أبدية (**éternité**): مشتقة من اللفظ اللاتيني إيتيرنيتاس (aeternitas-atis)، إنها خاصية ما ليس له بداية أو نهاية، مثل الروح والإله والحقائق الأبدية، أو لنقل إنها المدة الزمنية التي لها بداية وليس لها نهاية. يتصف الحب الأزلي/ الأبدي، حسب ماريون، بكونه الحب الحقيقي والنهائي ولو في الذاكرة، ويترجم إلى قسم بالوفاء. ذلك أن الوعد/ القسم يحمل في ذاته طابع الأزل/ الأبد خلال تجربة الحب. وعليه يتغيا الحب الأبدية من خلال عبارة: «أحبك».

اختزال جذري/ مترسخ (réduction radicale/ radicalisée): يدل الاختزال الظاهراتي على إحدى مراحل المنهج الظاهراتي وتحديداً وضع العالم بين قوسين، وتعليق الحكم الوجودي، وهو ما يسمح للوعي بالعودة إلى البداهة التي كان يتغياها مقال في المنهج لديكارت. ولذلك فمضمون الكوجيطو الديكارتي ليس هو: ‹أعي وجود هذا الكرسي›، بل ‹يوجد وعي بهذا الكرسي›. يتعلق الاختزال في الفلسفة الظاهراتية بالظواهر ويتأسس على الملاحظة ومعطيات التجربة، إنه وصف قيمة ووجهة نظر ظاهراتية، إذ من المستحيل استنباط الشروط

الظاهراتية من الشروط الأنطولوجية مادمنا لا نستطيع تفسير موضوع من خلال الحديث عن شيء لا يمكنه أن يكون، بالتعريف، شيئاً بالنسبة إلينا. هكذا يسبق التحليل الظاهراتي كل نظرية وكل موقف مما سمح لهوسرل بتأسيس علم ذاتية غير تجريبي. تدعو الظاهراتية في مجال العلوم الإنسانية إلى العودة إلى المعطيات المباشرة للتجربة السابقة على كل اعتبار نظري وتستند إلى وصف المعيش، وتفضل منظور الذات وتاريخه الشخصي وفرديته، ومن ثم يجب أن يرفع كل وصف ظاهراتي للانفعالات كل التناقضات وهذا ما حاول ماريون إنجازه عند وصف ظاهرة الحب، وبذلك لا يظهر البعد الاجتماعي كشيء خارجي ومضاف إلى الجانب الحيواني، بل كتجربة جوانية للذوات لهذا سيعتبر ماريون الخارج بعداً ضرورياً لإثبات الذات.

اختزال غرامي (réduction érotique): يتكرر مصطلح «الاختزال الغرامي» في كتاب (ظاهرة الحب) إلى حد الشبع، إنه تعبير تقني وليس اختزالاً غرامياً حقيقياً، إنه مجرد وصف «للموقف الغرامي» ولما يلزم عنه الاختزال. وحيث إن مفهوم الاختزال مستقى من مفهوم أساسي لظاهراتية هوسرل الذي يعني إقصاء الخصائص المحتملة من أجل الاحتفاظ بالقصدية فقط ومحدداتها الذاتية في جوانب موضوعها، فقد اقتصر ماريون على العلاقة الغرامية باعتبارها كذلك واستبعاد كل اعتبار آخر. كانت الفلسفة تعتبر الحب لاعقلياً لأنه مشتق من الانفعال، وليس من العقل، بل يسبق سؤال: «أن أكون أو لا أكون؟». من دون سؤال: (هل أنا محبوب؟) يسقط كل جواب في الغرور وكل يقين في «ما الجدوى؟»، وهذا هو الاختزال الغرامي كما مارسه ماريون في تأملاته الستة، أي وصف أشكال الوعي: الضرورة المطلقة في أن أحب وعجزي التام عن عدم كراهية نفسي، وتقدمي الأحادي نحو دور العاشق، والقسم بين العشاق هو الذي يبرز ظاهرة الحب؛ ثم التناقض

بين الزمن القصير للاستمتاع، والزمن الطويل للوعد/ القسم، هو الذي يبرز الغيرة والشذوذ. وأخيراً الانتظار إلى حين ظهور الثالث الشاهد. فتوصل عبر هذا الاختزال الغرامي إلى أن الحب مفهوم يسبق جميع المفاهيم ويؤسسها سواء كانت أسباب الفلاسفة، أم معارف العلماء، أم أشياء العالم إذ من دونه يوجد كل شيء ولكن بلا جدوى. إن الحب هو الذي يجعل كل شيء ممكناً حتى المستحيل. وعموماً يدخلنا الاختزال الغرامي في الزمان والمكان لظاهرة الحب حيث يختزل عالم المواضيع والكائنات بلغة هوسرل وهايدغر.

أخروي (eschatologique): مشتق من اللفظ اليوناني إيسخاطوس (ε´σχατος) يدل في مجال الثيولوجيا على اليوم الآخر أو يوم الحساب أو السلم المتعلق بنهايات الإنسان والتاريخ والعالم، أما في الفلسفة فيدل على ما يلي الحالة الراهنة للوضع البشري، أي يحيل على مستقبل قريب. يكمن في نظر ماريون في تقدم العاشق الذي ليس له سوى معنى واتجاه واحد، إنه أخروي.

استمتاع (jouissance): أو التمتع والمتعة، أي تحصيل اللذة الفكرية أو الأخلاقية التي توافرها الأشياء، كما تكون المتعة أو الاستمتاع جسدية أيضاً. ترتبط المتعة في الغالب باللذة الجنسية؛ وقد حدد التحليل النفسي المناطق الشبقية، أي التي تُؤغلَم، المرتبطة بمثل هذه اللذة كما بَيَّن نموها عبر مراحل النمو النفسي. يتسم الاستمتاع، في نظر ماريون بالتناهي والتكرار، وبكونه ينتهي بالانتعاظ.

أشكال/ أنماط الحب (modes de l’amour): توجد أنواع مختلفة من الحب من قبيل الحب الشاذ (الإغريق)؛ الحب العذري (العرب)؛ الحب التهتكي (الغرب)؛ الحب المختلط (البشرية جمعاء)، ويمكن أن يتنوع بحسب المرحلة العمرية (حب الأطفال،

حب المراهقة، حب الراشد، حب الشيخوخة)، كما قد يتنوع بحسب أوصافه من قبيل: المنقسم، العناية، التملك، الكرم، النرجسية، الغرام، الصداقة، الجسدي، الطاهر، وهي أنماط تتداخل؛ غير أن هناك حباً واحداً وراء هذه الأشكال يقترح مفهوماً للحب يساعد على معرفة الحب، أي معرفة ما نقصده بقول: «أنا أحبك» (خطاب الحب)، ومن ثم تحليل خطاب فلسفي في الحب. يتشكل هذا الخطاب من مفاهيم مفتاح مثل دور ممارسة الحب في الحب هو البقاء واعتبار الزمانية شرط الانتعاظ وأهمية الذاكرة في تجربة الحب.

إغلام (érotisation): (أغلم، تأغلم، متأغلِم) يدل فعل (أغلم) على إثارة الدوافع الجنسية عبر إثارة الهرمونات الجنسية التي لا تحدد الخصائص الجنسية الجسدية فقط، بل النفسية أيضاً لأن ما يتأغلم هو الجهاز العصبي. وقد ربط سيغموند فرويد هذا الفعل بمناطق تمركز اللذة تبعاً لمراحل النمو النفسي مثل الفم والشرج. لا يرتبط الإغلام بشخص معين إذ يمكن للسينما والإشهار استعمال مواد إعلامية لهذا الغرض مما يعني أن هناك استغلالاً تجارياً للحب أو الإغلام. يربط ماريون الإنية بالتأغلم إذ لا أصير أنا نفسي إلا عندما أصير لحمي وعبر تأغلمي من قبل لحم الغير.

إن القسم تأكيد علني شخصي أو متبادل أمام العموم، خصوصاً قسم الوفاء، وبذلك فالقسم هو التعهد بفعل شيء ما، أو الالتزام بالقول مثل قسم الحب وقسم أبوقراط. وبذلك يدل على جدية الوعد، لذا يقابله القسم الكاذب أو غير الجدي، مثال ذلك المرأة التي تخبر رجلاً بأنها تحبه ثم تخونه بعد ذلك. يتسم قسم الحب والصداقة بالمبادلة والثنائية.

انتعاظ (orgasme): مشتق من اللفظ اليوناني أورغاسموس o)

(ρ γ α σ μ ο΄ ς ومن الفعل أورغايو (ω ΄ο᾽ ρ γ α) الذي يعني ‹مفعم بالشوق، أو مفعم بالرغبة الجنسية›؛ إنه فوران المشاعر وحركة روحية خارجة عن السيطرة تترجم إلى ظواهر جسدية. إنه أوج المتعة الجنسية وعلامته القذف المنوي. يرى ماريون أن المعالجة الغرامية تتسم بعدم الانتهاء أبداً، في حين يجب أن تنتهي حتماً (مما يعني عدم النجاح، بل الفشل)، هذا التناقض هو ما يسميه بالانتعاظ. إنه التعليق، بل الفراغ (يصفه ماريون بالجرف) الناتج عن الإغلام الناجم بدوره عن آلية لحمي الذي يتأغلم بعدم مقاومة لحم الغير فيؤدي إلى التعليق (الانتعاظ).

إنِّية (ipséité): مشتقة من اللفظ اللاتيني ‹إيبسي› (ipse)، أي الشيء ذاته، أو (deipse) ’أنا، أنت، هو...‘، أما فلسفياً فتدل على ما يجعل الشخص غير قابل للاختزال إلى شخص آخر بواسطة خصائص فردية تماماً، وبالتالي لا موجود بلا إنية. إنها خاصية الشخص المفكر الذي يستطيع تمثل نفسه باعتباره دائماً رغم التغيرات التي تمس جسده وعقله، أي الوعي الانعكاسي بالذات.

إيروس وأغابي (éros et agapé): الإيروس (éros) هو إله الحب في الميثولوجيا الإغريقية ويرمز إلى الحب أو الرغبة في الامتلاك والشغف والاستمتاع بالذات. أما الإحسان (agapè) فيدل على العناية المجانية ومحبة الفضيلة ونكران الذات. لا يعترف ماريون بالتقابل بين الإيروس والأغابي لأن الأغابي يمتلك ويستهلك بقدر ما يمنح ويهجر الإيروس. ومن ثم فالاختلاف ليس في الطبيعة، بل في الدرجة. لكن ما طبيعة الحب الإلهي؟ إنه من الطبيعة نفسها لأن «الإله يحب بمعنى حبنا نفسه»، يحب إلى حد الكمال؛ غير أن الإله الذي نحبه ويحبنا ليس له لحم ذلك أن المسيح هو تجسيد الإله.

تعليق/ توقيف (suspension): يدل على فعل تعليق الحكم أو

نتيجة هذا الفعل، ولا يعني التعليق الشك، بل مجرد بنية ضرورية منه. كان تعليق الحكم يعني لدى الشكاك البيرونيين عدم الحكم أو الإثبات من أجل بلوغ طمأنينة النفس. أما النزعة الظاهراتية فتقوم على فكرة «العودة إلى الأشياء ذاتها»، أي إلى الظواهر بدل البحث عن الماهيات وراءها. ولتحقق ذلك تعتمد منهج الاختزال (الشك المعمم) الذي يكمن في وضع بين قوسين المعطيات التجريبية والنفسية للمعطى العيني (الاختزال الفكري) والذات المتأملة (الإيبوخي أو تعليق الحكم)، ووعي الغير (الاختزال المتعالي). وعليه توصلت الظاهراتية إلى أن كل وعي هو وعي قصدي، إنه موجه ونشاط يتغيا موضوعه ويتجه نحو العالم، وهذا ما تعبر عنه بقولها: «كل وعي هو وعي بشيء ما».

تناهي (finitude): الكائن المتناهي هو المحدود في الزمان والمكان. أما تناهي أو نهاية الحب فيعني تناهي الرغبة، فالحب المشترك والرغبة المشبعة تواجه الرغبة بتناهيها وبالقلق من فراغ لا يترك آثاراً. يجب البدء مجدداً في كل مرة فلا يصير الحب والرغبة سوى تكراراً آلياً. لا تترك اللذة أيَّ أثر يمكن أن أدركه أو أصفه أو أُأَوّله لذا لا توجد ذاكرة للاستمتاع. هكذا يتصف الاختزال الغرامي بالتناهي، إذ ينتهي الإغلام وإن كنا لا نموت بسببه، إننا لا نموت من الحب. إن الحب هو تجربة التناهي بامتياز، فعندما نقول: «أحبك بلا قيد وإلى الأبد»، ولا تدوم هذه الحالة سوى بضع ساعات، فإن ذلك لا يعني أننا أشرار أو غير أخلاقيين، بل نعبر عن أن الإغلام يظل دائماً متناهياً ومن ثم لابد من تكراره.

تنزيه (transcendance): خاصية ما هو مفارق، أي ما يوجد ماوراء مجال الإحالة والمرجع ويكون من طبيعة مخالفة، «المخالف للحوادث»، المفارقة المطلقة. وضع المذهب الذي يؤمن بالتنزيه مفاهيم خاصة من قبيل: الواحد والكل، الوحيد والكوني، الـ نفسه والغير. تقال

صفة التنزيه في الغالب على الإله والوعي والفكر والإرادة. أما الظاهراتية فتعتبر التنزيه أو المفارقة كل ما يوجد خارج المجال المعني من دون فكرة التعالي، أي خارج فكرة الوعي. إنه يُعيِّن شيئاً ينتمي إلى الواقع الإنساني فقط.

الثالث/ الشخص الثالث (tiers): إنه ذلك الفرد الذي يضاف إلى شخصين ويكون غريباً عنهما. والثالث حسب ماريون هو الطفل الذي يوسع ويرجح وجود الزوج لكن ما أن يحدث حتى يغادر. يمثل الطفل أثراً دائماً لحب الأزواج ولأقسامهم الأبدية. فهو من يحافظ على الرابط بين العشاق السابقين في الأُسَر، فيمنع الحب من أن يموت تماماً.

جدية (sincérité): خاصية الشخص الذي يعبر عن مشاعره الحقيقية والذي لا يخفي أفكاره، لذا ترادف الجدية الصدق والالتزام والأصالة، ومن ثم تتعلق الجدية بالوعد والتصريحات والقسم.

حساسية (ملكة) (sensibilité/ faculté de): خاصية الكائن الحي أو عضو من أعضاء الجهاز العضوي، خصوصاً لدى الكائنات الحية العليا التي تعبر عن أحاسيسها التي تتلقاها من الوسط الخارجي عبر الجهاز العصبي، إذ يمكن أن نتحدث عن حساسية السمع والبصر... إلخ. وهناك فرق بين الإحساس بالمعنى الخالص، أي الإحساس بالإحساس، وبين الإحساس بأن هذا الإحساس يأتينا من جسم ما وعبر عضو ما كما هو حال العصا واليد، أي الإحساس بالعلاقة بين هذا الإحساس وذاك الجسم أو العضو، إنه فعل الحكم. كما يجب التمييز بين الإحساس الذي يأتينا من الأشياء الخارجية (الحساسية المادية) وذلك الذي يأتي من الأفكار، أي من الفكر (الشعور الأخلاقي). عندما يتعلق الأمر بجهاز الحساسية أو أحد أعضاء الجسم، تمثل الحساسية الاستعداد لتعرف وتمييز الإثارات القوية أو الضعيفة. أما في مجال المشاعر فتعني الشعور

بالحالات الشعورية. وعموماً تقابل الحساسية الفهم والإرادة. أما ملكة الحساسية فتختص بوظيفة تلقي الانطباعات الحسية المشروطة بمقولتي الزمان والمكان، في مقابل ملكة الفهم التي تحول وتنظم المعطيات الحسية عن طريق ما تحتوي عليه من مقولات قبلية، ثم ملكة العقل الخالص ووظيفتها إعادة تنظيم ما سبق للفهم أن نظَّمه عن طريق ثلاثة مبادئ متعالية هي: الإله والعالم والنفس. هكذا فمصدرا المعرفة عند كانط هما الحساسية والفهم معاً؛ ذلك أن المبادئ القبلية دون حدوس حسية جوفاء وفارغة، والحدوس الحسية دون مبادئ قبلية عمياء وغامضة. ويميز كانط بين الفينومين والنومين أو بين الظاهر والشيء في ذاته؛ فالعقل يمكنه أن يدرك الظاهر دون الشيء في ذاته، وإذا حاول ذلك سيسقط في التناقض. هكذا فالعقل عن كانط محدود بحدود التجربة الحسية ولا يمكنه أن ينتج معرفة يقينية بصدد الموضوعات الميتافيزيقية. يعتبر كانط ملكة الحساسية علامة على التناهي لأنها محدودة بالمكان والزمان، أي تجربة عوالم الأشياء. وهو الأمر الذي حاول ماريون تطبيقه على تجربة لحمي المؤغلم من قبل لحم الغير حيث يعطي كل واحد للآخر ما لا يملكه، أي اللحم المؤغلم ضمن زمانية التناهي لتجربة الحب.

خارج **(l'ailleurs)**: يدل على المكان الخارج عن الموضع الذي يوجد فيه المتكلم، أو الذي يتصوره أو يقصده. لذا قد يعني أي موضع أو كل المواضع. كما يدل على ما هو خارج المتكلم سواء كان مكاناً أم شخصاً آخر. وهذا الأخير هو الذي يقصده مؤلف الكتاب بالدرجة الأولى. يستبعد ماريون من الحب ما ليس له علاقة مع الغيرية الأصيلة / الخارج.

رغبة **(désir)**: رغب في الشيء إذا طمح إليه حقاً، إنه حركة غريزية تدل على وعي الإنسان بنقص أو إحباط، إنها ميلٌ واع إلى موضوع أو شخص لتلبية طموح عميق (خيّر وشرّير) للروح أو القلب أو العقل.

وتختلف الرغبة عن الإرادة من حيث إن الرغبة مجرد انفعال للإرادة. تعني الرغبة في مجال علم النفس الميل التلقائي والواعي نحو غاية مع تمثل لهذه الغاية. ليست الرغبة مجرد إمكانية خالصة، بل ندركها كشعور يتملك جسدنا ويحركه نحو تحقيق اللذة فيجعل الجسد والنفسية في حالة تأهب؛ لذا تتصف بالاستمرارية والثبات والكثافة واللاعقلانية وأحياناً بالإفراط أو بالتفريط، وبالإشباع أو الإحباط. عندما تتعلق الرغبة بشخص تكون غريزة جسدية تدفع الإنسان إلى اللذة الجنسية وإشباع لهيب الحب والاشتهاء الذي يدفع إلى التملك الجسدي، لذا نقول: رغبة جنسية أو جسدية. إن الرغبة حسب ماريون هي الحركة الذاتية للحم الذي يؤغلم بلا رضانا. والرغبة محدودة وضعيفة لا يتم تصورها انطلاقاً من الغير فقط، أي من دون نظرة الغير فهذا الأخير هو الذي يعطيني رغبتي فيه. تنجم الرغبة في الأشياء عن الرغبة في الغير، ويضعفها إذ لا أحب الغير مثلما أحب جسماً أو شيئاً، لكني قد أحبُّ شيئاً على منوال رغبتي في الغير. ومن ثم ينتج غياب الرغبة، أي الملل العميق والحزن، عن غياب الغير. لا ترجع الإثارة التلقائية لإغلام اللحوم إلى الرغبة، بل تحدثها، أي أن الإغلام هو الذي يحدث الرغبة. وعليه لا توجد رغبة في الأبدية، وإن وجدت مطالبة غرامية بالأبدية. ينفرد العاشق بالرغبة وبالسلبية، فما يكونه هو رغبته، كما أنها تنقصه وينتظرها، لأنه إذا لم يتم الإقرار في الرغبة ولم ننتظر شيئاً من الحياة فمعناه التوقف عن الوجود.

سبق/ تقدم (التصريح بالحب) (avance/ avancée): ليس الحب مبادلة، بل عطية غير مشروطة. غير أن «العطية فيها مبادلةٌ لكنها متفاوتةٌ زمنياً». في حين يقر لاكان (Lacan) بأن الحب يكون دائماً تبادلياً. لا يمكن أن نقصي من الحب شعور الاعتراف، لكن الأهم أن لا تكون المبادلة هي الغاية الأولى للحب خصوصاً المبادلة التجارية. هكذا فالسبق أو التصريح بالحب سبقٌ أحاديُ الاتجاه واعتباطي، قد يكون سبقاً مؤقتاً

خلال المراودة، في حين يكون في الحب سبقاً نهائياً. إنه السبق الأحادي وغير المشروط بفقد الغير خصوصيته ومبادرته (إذ لا يوجد كحرية أو رغبة). إذا كانت المقدمات تمثل الإغراء، فإن تجنب اللامبالاة في الحب يقابل المقدمات التي تؤمن رغبة الغير. لكن أيّ أنا تحب؟ أو تقرر أن تحب؟ أو ما الذي يميز الحب الحقيقي عن الهذيان (érotomane) (الذي يدعي أن شخصاً ما قد لمَّح له بأن ينخرط في الحب).

شخص (personne): اشتق اللفظ من اللاتينية (per-sonare) التي تدل على الظهور من خلال شيء ما، وبالتالي «القناع». يشكل الشخص حسب ماكس شيلر مجموع الأفعال الملموسة والحالية؛ إنه فرد الجنس البشري دون تمييز جنسي، يتحدد هذا الفرد بواسطة الوعي وباعتباره كائناً بيولوجيّاً وأخلاقياً واجتماعياً. إن قدرة الإنسان على السيطرة على قدراته الطبيعية وتوجيهها هو ما يجعل منه شخصاً. هكذا يدل الشخص على الفرد الذي يمتلك العقل كماهية، إنه الفرد الواعي بوجوده والحائز لاستمراريته النفسية والقادر على التمييز بين الخير والشر، كما يدل على الفرد الحائز للحقوق والواجبات. أما في مجال القانون فالشخص المعنوي هو الجمعية والمجتمع والمؤسسة، أي الكيان الموجود لكن بلا وجود جسدي. في حين يحيل في الدين على أحد المكونات الثلاثة للثالوث المسيحي. إذ يمكن للشخص الإلهي أن يتضمن الوقائع الماضية والحاضرة والمستقبلية التي تبلغها مخيلتنا. أما في اللغة فيدل على ضمير المتكلم أو المخاطب. يرى ماريون أن ما يسمح بظهور الغير كشخص هو الزمن والوفاء الذي يعطي القسم/ الوعد ويحيِّنه، فلا يعدو الغير موضوعاً يثير إغلامي التلقائي للحمي، بل ذلك الشخص الذي أتقدم نحوه وأحبه، والذي يمكن أن يعطي بلا مبادلة؛ إنه الضامن الوحيد للحب الحقيقي.

صداقة (amitié): علاقة عاطفية واجتماعية وأخلاقية بين شخصين

أو أكثر، إنها الرغبة في خلق اللذة، رغبة ناتجة عن الإرادة. إن الصداقة انسجام بين شخصين لهما نفس الحاجيات، وبذلك تسود لدى الضعفاء أكثر من الأقوياء، وأكبر لدى الطفل تجاه الطفل، وتكون أقوى في مرحلة الانفعالات، وأكثر ثباتاً في مرحلة الرشد. تنشأ الصداقة عن الحاجات الجسدية، وقد تدوم وفقاً لعلاقات اللذة والذوق والمصالح؛ ثم تمتد إلى الحاجيات الفكرية، لتتحول إلى فضيلة لأنها تتطلب التضحيات والاعتراف والتواضع. تستبعد الصداقة الأنانية لأن المحبة نقل للوجود الخاص والعيش إلى الغير ومن أجله. إذا كان الحب يعتمد التفرد، فإن الصداقة تعتمد التعاطف إذ تصير الأنا لا أنا. قد تعتمد علاقة الصداقة إما على التشابه أو الاختلاف، وعليه «يفتح فينا الصديق غرفاً مغلقة». يمكن لعلاقة الصداقة أن تنشأ داخل علاقة الحب أو نتيجة لها، وأحياناً قد تختلط بها، لذا «كل ما ينجو في الحب من الحواس يمكن أن يُسمى صداقة». يمكن للصداقة أن تكون علاقة اجتماعية أوسياسية أو دينية أو عقائدية، لذا تتشابه أحيانا مع مفاهيم مثل العاطفة والحب والتعلق والعناية والطيبة والصحبة والإحسان والثقة والتضحية والمبادلة. ويكون للصداقة أو الصحبة في مجال الدين بعدٌ صوفيٌ ومحبةٌ في الله. عموماً الصداقة علاقة عاطفية بين أشخاص خارج علاقات الدم أو الانجذاب الجسدي. غير أن هذه المعاني في نظر ماريون لا يجعلها تختلف عن الحب، فإذا كان الحب لا «يقال» ولا «يعطى» ولا «يمارس» إلا في اتجاه واحد، فلا اختلاف بين الحب والصداقة. إذاً الصداقة حب لم ينتهِ، لم يبلغ الإغلام التام، أي الانتعاظ. لكن ألا نستبعد الصداقة، عندما نستبعد المبادلة في الاختزال الغرامي؟ على العكس، حاول ماريون أن يدمج الصداقة الحقيقية في الاختزال الغرامي. إذ نجد في الصداقة كل مكونات الحب لأن الغير يعطيني في الصداقة والحب هويتي وإنيتي؛ في المقابل لن توجد سوى علاقات القوى، وبالتالي اللامبالاة وغياب الإغلام. في الصداقة

أكون أمام أمرين: إما أن لحمي لا يتأغلم أو يتأغلم بلا جنس فعلي، لكن في كلا الحالتين يوجد الإغلام، غير أن الإغلام لا يستلزم بالضرورة ممارسة الجنس. وعليه ترجع العفة كذلك إلى ظاهرة الحب. في حين أن ما نسميه عادةً بالصداقة (الأصدقاء، الاعتماد على الأصدقاء...) يتعلق بالتجارة والتبادل وبالاجتماعية، لكنه بعيد عن الاختزال الغرامي. ذلك أن فقدان صديق لا يسمح بتعويضه إذ لا أحد يمكن أن يعوض أحداً.

ظاهراتية (النزعة) (phénoménologie): مأخوذة من اللفظ الألماني «فينومينولوغي» (Phänomenologie) وتعني ملاحظة ووصف الظواهر وأنماط ظهورها بعيداً عن أي حكم قيمة. كانت تعني عند هيغل وصف تاريخ الوعي الذي يرتقي عبر حركة الجدل من المعرفة الحسية إلى الوعي التام بالذات، أي إلى العقل، ومن ثم إلى المعرفة المطلقة التي تطابق بين الفكر والواقع في الفكرة. أما لدى إدموند هوسرل فتدل الظاهراتية على المنهج الذي يمكن من العودة إلى الأشياء في ذاتها وإلى دلالتها من خلال الاستناد إلى الأفعال التي تكشف عن حضورها؛ وبذلك فالظاهراتية فلسفة القصدية الخلاقة إذ يخلق المنظور الفكري موضوعه الحقيقي وليس نسخته فقط. لذا ترفض الظاهراتية تفسير العالم وتكتفي بوصف معيشه. ويدل مفهوم الظاهراتية الخالصة أو المتعالية على المذهب الذي يجد فيه العقل نفسه، نتيجة توالي الاختزالات الظاهراتية، في مواجهة الوعي الخالص للأنا المتعالي ويحدد الشروط القصوى لفهم كل ما يمكن أن يعرف؛ وبذلك يكون الاختزال السبيل الوحيد نحو الظاهراتية المتعالية، فيفتح بذلك الطريق نحو بعد جديد للتجربة ولحقل المعارف المطلقة. مجمل القول يطلق مصطلح الظاهراتية على كل المناهج الفلسفية التي تأثرت بفكر هوسرل من قبيل الفلسفة الوجودية التي ترى أن الظاهراتية هي دراسة الماهيات وأننا لا يمكن أن نفهم الإنسان والعالم إلا عبر «احتماليتهما». وبذلك فالظاهراتية نظرية في المعرفة توجد بين

الذاتية والموضوعية. لذا اعتمد ماريون الظاهراتية كمنهج لربط ألفاظ التجربة الغرامية واختزال الأحكام المتعلقة بالحب من أجل بلوغ الدلالة الأولية والوحيدة لتجربة الحب.

عفة (chasteté): فضيلة الامتناع عن الملذات الجسدية غير الشرعية وكل ما يرتبط بها، أو ضبط النفس في الملذات الجسدية المشروعة (العفة في الزواج). تضع العفة قواعد اللذة الجسدية في حين أن الزهد يمنعها تماماً. أما في الدين فتعني العفة الامتناع التام عن ملذات الحب، والتخلي الإرادي عن الزواج من أجل التفرغ تماماً لخدمة الإله.

غرور (vanité): مشتق من اللفظ اللاتيني (فانيتاس) (vanitas, atis) الذي يعني الفراغ واللاواقع والمظهر الخداع... أما في اللغة الفرنسية فيدل اللفظ على معنيين مختلفين لغوياً لكنهما منطقياً مترابطان: التفاهة والغرور. عند الحديث عن الأشياء يكون الغرور هو خاصية ما هو غير مجدٍ أو له قيمة وهمية، لذا يرادف العدم والعبث والتفاهة. أما عندما يتعلق الأمر بالأشخاص فيعني خاصية الشخص الراضي عن نفسه، والذي يتبجح بمظهره. إنه الرضا عن الذات و الرغبة في الظهور والغطرسة.

الغير/ الغيرية (autrui/ alterité): يمثل الغير أو الأغيار مجموع الناس الذين يقابلون أنا المتكلم ويوجدون خارجه، وبذلك يرادف الغير الأنا التي ليست أنا. أما في علم الاجتماع فيعتبر الغير هو المجتمع أو الجماعة التي يدمج داخلها الفرد أدواره المحددة لذاته. وعموماً يختلف الغير عن الآخر من حيث إن الغير يدل على الإنسان في حين أن الآخر يدل على الإنسان وغير الإنسان مثل الأشياء. يرى ماريون أن الغير يتبدى دائماً باعتباره من أُحِب أكثر أن أكرَهَه [...] والذي يخلِّصني من كراهية ذاتي، أي من أحبه ويجب أن يحبني. لا أكتشف أنني محبوب إلا بقدر ما

يقول لي الغير ويطمئنني أني أقوم بدور العاشق [...] فأتوقف عن كراهية نفسي عبر واسطة الغير. ذلك أني أثق أكثر فيما يقول لي من كل ما قلته لنفسي.

الفلسفة الأولى (philosophie première): تشكل الفلسفة الأولى ترجمة للمصطلح الأرسطي (prôtè philosophia) «بروطي فيلوصوفيا» الذي يدل على المجال المعرفي النظري الذي يبحث في الوجود باعتباره وجوداً، فترادف بذلك الميتافيزيقا؛ غير أن هذه الأخيرة تنقسم إلى «دراسة الوجود بما هو وجود»، أي الأنطولوجيا، و«دراسة الوجود بما هو موجود»، أي الثيولوجيا. إن اعتبار الفلسفة الأولى من قبل أرسطو هي: «العلم الأول الذي موضوعه الموجودات المفارقة والثابتة» يجعلها تنحصر في الثيولوجيا، كما يعتبرها علماً سابقاً على باقي العلوم لأنها تدرس «العلل الأولى الضرورية والخالدة وخصوصاً الثابتة والمفارقة» (Aristote, *Métaphysique*, livre E, chapitre 1). أما إدموند هوسرل فقد عرفها بـ ‹علم البداية› لأنها تسبق كل المباحث الفلسفية ويجب أن تنجز التأسيس المنهجي والنظري لهذه المباحث؛ وبذلك تختلط بالظاهراتية المتعالية. في المقابل يماثلها مارتن هايدغر بالأنطولوجيا في كتابه: ما الشيء؟. كما يدل عنوان كتاب **التأملات** لديكارت: (*Meditationes de Prima Philosophia*) **تأملات في الفلسفة الأولى** على أن موضوع الكتاب هو موضوع الفلسفة الأولى في نظره. في حين يشكك إيمانويل ليفناس في أولوية هذه الفلسفة عندما يتساءل: هل الأنطولوجيا أساسية؟ (*Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier 1951, pp. 88-98) فيجيب أن: «الأخلاق سابقة على الأنطولوجيا، أي أن الأخلاق أكثر وجودية من الأنطولوجيا وأكثر سمواً منها». (*De dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 143) إذ يكمن جوهر الأخلاق في قصدها المفارق، وكل قصد مفارق يكون خالٍ من البنية: مضمون الفكر

وصورة الفكر، أي من النظري والعملي. (Totalité et infini, édition Kluwer Academic, livre de Poche, 1998, pp. 14-15). غير أن ماريون يعتبر تعريف أرسطو للفلسفة كبحث عن المعرفة الحقة يتناسى الدلالة الاشتقاقية لمصطلح الفلسفة: فيلوصوفيا: «الرغبة في المعرفة أو محبة المعرفة»، أي «محبة الحكمة»، وبالتالي فتعريف أرسطو يخفي الحب مثلما اعتبر هايدغر تاريخ الفلسفة إخفاءً «للوجود». هكذا يكون تاريخ الفلسفة حسب ماريون هو نسيان لأصلها: الحب. لذا يجب كشف هذا الأصل ومن ثم ضرورة اعتبار فلسفة الحب جوهر الفلسفة، أي الفلسفة الأولى، وسؤال الحب أول سؤال فلسفي، إذا أردتُ التفلسف يجب أن أتساءل: «هل أنا محبوب من الخارج؟» إنه سؤال الفلسفة الأولى - فلسفة أكثر جذرية». إن الحب في نظر ماريون سابق للوجود لأن الحب ممكن بلا وجود. هكذا يستلزم البحث عن الحقيقة محبتها والرغبة فيها. فتكون بذلك فلسفة الحب هي الفلسفة الأولى.

قبلي/ بعدي (apriori/ a posteriori): القبلي منطقياً وفلسفياً هو ما يسبق المعطيات التجريبية لذا يقابله البعدي؛ وقد يكون القبلي استدلالاً أو فكرةً أو معرفةً لذا يماثل كلود برنارد بين القبلي والفرضية. أما البعدي فهو ما ينبني على معطيات التجربة والوقائع الملحوظة، لذا يتعلق الاستدلال البعدي بالتحقق من صحة أو خطأ قضية ما باعتماد ما يلزم عنها في الواقع. هكذا يمكننا التمييز بين الحقائق القبلية والبعدية بحسب نوع المعطيات التي تعتمد عليها وكذا أسلوب التحقق منها.

قسم/ وعد (serment): وعد علني صريح يشهد على موجود أو شيء مقدس، مثل القسم بالله.

كذب (mensonge): (الحب المغلوط) تدفع استحالة تأمين الذات، وتأمين الرغبة الخاصة، العاشق إلى الكذب بشكل حتمي، وإن

ادعى قول الحقيقة. يغلطنا تناهي الرغبة وتناقص الحب المقسوم حيث يلغى كل معنى للحب فيصير مستحيلاً. يقنع العاشق الغير بأنه لا يكذب بعبارات عديدة تضيف إلى تعبير ‹أنا أحبك› أوصافاً تقويه من قبيل: ‹أحبك إلى الأبد› التي تعبر عن كذب القائل. غير أن هذا الأخير لا يرجع إلى ضعف نفسي أو أخلاقي، بل إلى الشروط الغرامية لممارسة الحب وسلوكه.

كراهية (la haine): شعور عميق بعدم التعاطف مع شخص معين قد يقود أحياناً إلى إخضاع الشخص المكروه أو موته، وقد ترادف الكراهية الغل والنفور والبغض الشديد. يرى مارين أن كراهية الذات والاقتصار على معرفة الذات يؤديان إلى كراهيتها لأننا نكره نواقصنا عندما ندركها. وبالتالي فحب الغير هو الذي ينقذنا من كراهية الذات، فنصير محبوبين ونحب أنفسنا.

كوجيطو (cogito): اختصار للعبارة الديكارتية المشهورة: ‹أنا أفكر إذاً أنا موجود›، الواردة في كتابه: تأملات ميتافيزيقية. إنها الحقيقة الواضحة والبديهية الناجمة عن الشك الذي أجراه ديكارت في صدد كل شيء، حيث اكتشف أن وجوده قائم على التفكيك وبالتالي من لا يفكر ليس موجوداً. غير أن ديكارت في نظر ميرلوبونتي قد خلط وجود الوعي بوعي الوجود. أما بالنسبة إلى سبينوزا يمثل **الكوجيطو** حدساً يسمح بإدراك الرابط بين الوجود والفكر بشكل مباشر. يرى ماريون أن الكوجيطو يحقق اكتفاءً ذاتياً (أنا وحدي) وبالتالي يقيناً عقيماً. في حين أن سؤالي: «ما الجدوى؟» و«هل أنا محبوب؟» يهدفان إلى الخارج الذي يؤمّن ويطمئِن. يشعر الأنا بلا يقين عاطفي يدفعه كلياً خارج ذاته. إن المكون الأول للأنا هو العلاقة الغرامية (الظاهرة) التي يجب اختزالها لاستخراج مفهوم الحب.

لحم/ جسد/ جسم (chair/ corps): يمثل اللحم تشريحياً المكون الأكبر للجسد البشري ويتكون من نسيج العضلات الملتحمة، لذا يقابل العظم والدم ويشكل مادة جسدية لدِنة. كما يمكن أن يقابل اللحم القد والهيئة أو الجلد كمكون سطحي. ويمكن التمييز أيضا بين اللحم الحي سواء لدى الإنسان أم الحيوان الذي يمثل كُلاً متلاحماً وبين اللحم الميت (la viande) الذي يخص الحيوان وحده ويخضع للتفكيك والتجزيء. وهذا التمييز الأخير سيسعفنا في تبيان مدى التشييء الذي يخضع له جسد المرأة عند المراودة أو الغزل. يمكن أن نعتبر اللحم تمظهراً للموجود أو دعامة للحياة الإنسانية أو مقابلاً للروح أو العقل أو القلب؛ ومن الناحية الزمنية يتصف اللحم بالموت. كما يستعمل اللحم في مقابل الإله، أو بمعنى الحواس أو الغريزة الجنسية. يتوقف لحمي، في نظر ماريون، على الغير الذي يجعله حاضراً أو مرغوباً وراغباً؛ ويتشكل لحمي من سلبية وحساسية تأتي من الغير (الإحساس بأنه محسوس)، ومن متعة استمتاع الغير (أن يرى نفسه في نظرته وفي نفس الوقت شعور باللذة أو بالألم). وبذلك يبرهن استمتاع الغير ويغمرنا لأنه يمنحنا الجسد والحضور التام والكامل وتنمية الحواس.

لذة (plaisir): حالة شعورية ممتعة تنجم عن إشباع الحاجة أو الرغبة أو إنجاز نشاط مكافئ. ويمكن الحديث عن أنواع من اللذات مثل لذة الجسد ولذة الحواس ولذة الذوق والفكر ولذة الحب ولذة الكتابة أو القراءة ولذة الصداقة التي تتميز مثل لذة الفكر بغياب المصلحة. ويمكن للذة مثل الرغبة أن تكون بإفراط أو تفريط، والإشباع أو الإحباط. كما تتميز اللذة بإمكانية البيع والشراء ولهذا ترتبط اللذة بالمتعة والاستمتاع وباللحظية، أي الزمن المؤقت. كما يمكن أن تكون لذة طبيعية أو شاذة بالنظر إلى نوع العلاقة بين طرفي اللذة الجنسية وطبيعتها (الاستمناء، المثلية، السحاقية، جنس الأطفال...). وعموماً تمثل اللذة أحد طرفي

الحياة العاطفية للفرد والألم طرفها الثاني إذ يتعلق الألم واللذة بدرجة كثافة الإحساس. جبل الإنسان على تجنب الألم والبحث عن اللذة فأسقط ذلك على ثنائية الخير والشر، وبالتالي الجنة والنار، حيث الجنة صورة للذة والنار صورة للألم.

لوغوس/ عقل (logos/ raison): يعني اللفظ اليوناني ‹لوغوس› (λ ο ́ γ ο ς) اللغة والعقل في الوقت ذاته، اللغة التي تبلغ العقل الداخلي للمتكلم، وكذا العقل الخارجي المتجلي في نظام الأشياء. كان اللوغوس يدل منذ فيتاغورس على العقل الإلهي المنظِّم والمفسر للكون. إن هذا التطابق بين العقل واللغة في اللوغوس هو الذي جعل المسيحية تعتبره المكون الثاني للثالوث، أي كلمة الله. أما ضده الباثوس/ العاطفة (Pathos, affectivité) الباثوس (π α ́ θ ο ς) فهو جانب البلاغة الذي يعالج الأساليب الخاصة بتحريك مشاعر المستمع.

متواطئ (univoque): مشتق من الفظ اللاتيني: ‹univocus› أي ما له صوت أو اسم واحد. يقال اللفظ إما بتواطؤ أو باشتراك، ويكون اللفظ متواطئاً إذا انطبق على موجودين أو أكثر بالمعنى نفسه. نذكر في هذا الصدد مذهب دان سكوت (Duns Scot) حول تواطؤ الوجود، أي أن الموجود الإلهي ليس من نفس مرتبة الموجود المخلوق، إنهما متماثلان فقط. ويشكل التواطؤ علاقة منطقية تدل على التكافؤ الدلالي. يستعمل ماريون هذا المصطلح للدلالة على المعنى الوحيد للحب في مقابل تعدد أنماطه.

مراودة/ إغراء **(séduction)**: إنه الفعل الذي من خلاله يتم تغيير انتباه الغير وإبعاده عن الطريق الخاص به أو عن واجبه، وذلك باعتماد الإغراء، أي الإطراء والملاطفة. تستعمل المراودة خصوصاً من أجل العلاقات الجنسية، وقد تكون مراودة خداعية إذا وُجِّهت إلى امرأة متزوجة من أجل إقامة علاقات غير شرعية. تمثل مغامرات دون جوان

وكازانوفا نماذج لعملية المراودة التي حاول بودريار اختزالها وتبيين خصائصها في كتابه: في المراودة. أما التحليل النفسي فيعتبر المراودة فعلاً غير واعٍ يعبر عن مشكل الحرمان من الحنان في الطفولة، فيتمظهر في الكبر في شكلٍ مقدمات أو إثارات تجاه الوالدين أو الراشدين من أجل تحصيل الحب أو الاهتمام بدل العلاقات الجنسية الفعلية.

مشترِك/ ملتبس (équivoque): اشتق لفظ الاشتراك من الأصل اللاتيني ‹يَكوِوُكاتيو› (aequivocātiō, aequivocus) ومن اللفظ الإغريقي 'أُمُونِمُس' (ὁμώνυμος)؛ واللفظ المشترك هو الاسم الذي يدل على معاني مختلفة، ويمكن أن يدل على الظني أو ما يؤوِّل بطرق متنوعة. إنه الكلمات المختلفةُ المعنى المشتركةُ في اللفظ الواحد، مثال ذلك كلمة ‹عين› التي تدل على عضو البصر ومنبع الماء والجاسوس....

معنى/ اتجاه (sens): المعنى هو الفكرة أو الدلالة التي تمثلها علامة أو مجموعة من العلامات، أي دلالة مفردة أو عبارة أو خطاب أو أسطورة أو حركة أو ابتسامة... إلخ. كما يمكن للمعنى أن يكون ظاهراً أو مضمراً أو حرفياً أو ضمنياً أو ملتبساً أو واضحاً أو عادياً أو فلسفياً، يمكن أن يشكل المعنى الفكرة أو الاستدلال الذي يبنى عليه موضوع التفكير. في المقابل يمكن للتعبير أن يكون خالياً من المعنى. يدل لفظ (sens) في اللغة الفرنسية إما على المعنى أو على الاتجاه المكاني، أو التوجه عندما يتعلق الأمر بالحركة (نفس الاتجاه، الاتجاه الوحيد، الاتجاه المعاكس...)، بل قد يدل أيضاً على الحس، وهو الالتباس الذي اعتمده ماريون للربط بين اتجاه الحب ومعناه الوحيد، أي تواطؤ الحب، فإذا كان الحب لا ‹يقال› ولا ‹يعطى› ولا ‹يمارس› إلا في اتجاه واحد، فلا اختلاف بين الحب والصداقة. إذاً الصداقة حب لم ينتهِ، ولم يبلغ الإغلام التام، أي الانتعاظ، وعليه فالصداقة عبارة عن حب.

معوصة (sporie): مشتقة من اللفظ اليوناني أبوريا (α'πορι΄α) الذي يعني (بلا مخرج، أو الإحراج). تعني في المنطق تناقضاً لا يقبل الحل ضمن استدلال ما، كما هو حال معوصات مغالطات زينون الإلي الخاصة بالحركة والثبات.

مفارقة (paradoxe): مشتقة من اللفظ اليوناني بارادوكسوس (παρα΄δοξος) وهي إثبات مفاجئ يناقض في الشكل أو المضمون الأفكار السائدة والأحكام المسبقة. بعبارة أخرى إنها قضية تناقض اليقينيات المنطقية ورجحان الصدق، فتلقي بشكل متناقض الضوء على وجهة نظر ما قبل منطقية أو غير معقولة. تتعلق المفارقات بالحقائق وبالسلوكات الإنسانية معاً. يمكن أن نذكر من المفارقات العلمية المشهورة مفارقة المجموعات لراسل؛ أما في الفلسفة فالمفارقات كثيرة من بينها مفارقة العدالة لسقراط: (من الأفضل تحمل الظلم بدل ممارسته). وعموماً تمثل المفارقة التعقيد المحايث لواقع شيء ما مثل مفارقة الحب والحرية والإرادة...

مكان وزمان (espace et temps): يدل الزمان على تقسيم الديمومة، إنه اللحظة والبرهة وغالباً ما ينظر إليه على أنه التغير المستمر الذي لا رجعة فيه من الحاضر إلى المستقبل، ويعني فلسفياً المجال المتجانس واللانهائي الذي تتم فيه الأحداث فيماثل بذلك المكان. أما في نظر ماريون فيعتبره أجل الانتظار والذاكرة. أما المكان فهو الوسط المثالي غير المحدد الذي يشمل جميع الكائنات الموجودة أو المتصورة أو المدركة، يختلف تحديده بحسب الفلاسفة والمذاهب الفكرية، إذ نجد أقليدس يعتبره امتداداً هندسياً، وجعل منه ديكارت جوهراً ممتداً؛ أما كانط فجعله أحد مقولتي ملكة الحساسية القبليتين، ومن بنية العقل وشرط إمكانية التجربة. في المقابل يعتبر ماريون أن المكان هو المسافات بين العشاق، أو

الأمكنة الخاصة التي تحدد بلحظة ووقت حدوث الواقعة الغرامية. ينبثق مفهوم الزمان عندما نفتح الباب أمام السؤال الثاني: «هل يمكن أن أكون سباقاً للحب؟» لأنه سؤال يختزل الاختزال الأول «هل أنا محبوب» ويلغيه وهو ما يعني وضع ضرورة المبادلة بين قوسين. لا يبدأ الحب إلا عندما أقرر أن أحب دون أن أنتظر أن يبادلني الغير الحب، أو يكون مستعداً لذلك، أو يقبل ذلك، بل حتى أن لا يكون أصلاً.

ميتافيزيقا (métaphysique): (الأنطولوجيا والثيولوجيا) اشتق اللفظ في اللغة اليونانية من «ما بعد الطبيعة» («ميتا فسيكا» μετα و φυσικά) والذي يتكون من «مابعد» و«الطبيعة»، فإذا كان مفهوم الطبيعة محدداً علمياً وفلسفياً، فإن المادة اللغوية «ميتا» لها عدة دلالات أهمها «ما بعد» و«ما وراء» واللذان يشيران إلى بعدين مختلفين، الأول زماني والثاني مكاني؛ مما يجعل معنى الميتافيزيقا إما يحيل على المبحث الذي يأتي زمنياً بعد دراسة الطبيعة، أو يعين الكائنات التي توجد وراء الطبيعة، أي تلك التي لا تدرسها الفيزياء (الفيزياء هي المبحث الوحيد الذي لم يكن يدخل ضمن مجال الميتافيزياء لأنه كان يدرس المبادئ المادية للطبيعة). أما الفلسفة الإغريقية التالية لأفلاطون فلم يتضمن تصنيفها لمباحث الفلسفة مبحث الميتافيزيقا إذ قسم الرواقيون الفلسفة إلى المنطق والأخلاق والفيزياء؛ في حين أن الفلسفة الوسطوية استعملت المصطلح للدلالة على الموضوعات غير الفيزيائية والتي تضع الأسئلة من قبيل: ما الوجود؟ لماذا الوجود بدل العدم؟ هل توجد علة أولى؟ هل يوجد الإله؟ هل الإله إرادة أم ضرورة؟ هل الروح خالدة؟ ما معنى الحياة؟ ما طبيعة العلاقة بين الروح والجسد؟ ما العلاقة بين الذات والغير والعالم؟ هكذا يكاد مفهوم الميتافيزيقا يتطابق مع مفهومي الثيولوجيا والأنطولوجيا، وهو لبس سائد إذ إن الميتافيزيقا هي المبحث الذي يجمع بين مبحثي الأنطولوجيا والثيولوجيا وفقاً لصيغة التعريف: «دراسة الوجود بما هو وجود»، أو «دراسة الوجود بما هو موجود». والتحديد الأخير هو الذي

قصده أرسطو عند تعريفه للفلسفة الأولى عندما ربطها بالبحث عن العلل الأولى ومعرفة الموجود المطلق باعتباره العلة الأولى للكون والطبيعة؛ لكن الميتافيزيقا تهتم علاوة على ما سلف بإشكالات المعرفة والحقيقة والحرية والعدالة وغيرها من الموضوعات التي يتم البت فيها في مجال العلوم الحقة. وعموماً تدرس الأنطولوجيا كفرع من الميتافيزيقا خصائص الوجود بشكل عام ومفاهيمه مثل الديمومة والمصير والجوهر والشيء والزمان والعلية والمكان والإله والموت والإمكانية وغيرها كي تمكن الإنسان من فهم العالم.

هيرمينوتيقا (herméneutique): اشتق من اللفظ اليوناني ‹ε῾ρ μ ε ν ε υ τ ι κ ο ́ ς› (إيرمينوتيكوس) ويعني ‹المُفهِم، أو المؤَوِّل› ومن ‹η῾ε῾ρ μ ε ν ε υ τ ι κ η ́› ‹إي إرمينوتيكي› الذي يعني ‹فن التأويل›. وعموماً يشير المفهوم إلى منهج تأويل النصوص الدينية والفلسفية وخصوصاً الكتب المقدسة، كان يقوم بهذه المهمة في القديم فقهاء اللغة، في حين تعدتهم في العصر الحاضر إلى الفلاسفة. إن الهيرمينوتيقا هي علم القواعد التي تمكن من تأويل النصوص المقدسة بشكل عام والدينية بشكل خاص من أجل استخراج المعنى الحقيقي، وبذلك فهي قريبة من التأويل في علم الكلام الإسلامي. مجمل القول إن الهيرمينوتيقا، في نظر ميشيل فوكو، هي مجموع المعارف والتقنيات التي تمكننا من تكليم الرموز واكتشاف معانيها، وبذلك تتضمن السيميولوجيا.

وداع (adieu): يتكون هذا اللفظ في اللغة الفرنسية من المادتين: ‹à› و‹Dieu› (إلى الإله)، والتي يمكن تشارحها بالعبارة: ‹أوصيك بالله، أو أوصي الله بك›. أما تداولياً فتعني فعل التحية التي تتم عند نهاية حديث أو لقاء أو كتابة رسالة. ويكون الوداع إما مؤقتاً أو دائماً. قد يدل الوداع على نهاية لعلاقة اجتماعية أو عاطفية أو أخلاقية، وبذلك قد يرادف الترك والهجر. حاول ماريون الجمع، باعتماد البناء الصرفي للفظ، بين معنى

الوداع والدعوة إلى لقاء الإله، مما سمح له بالانتقال من الحب الإنساني إلى الحب الإلهي.

وفاء (fidélité): هاجس الإيمان المعطى واحترام الالتزامات، من قبيل قسم الوفاء. يرادف الوفاء الإخلاص والأمانة والصدق والاستقامة والواجب (لهذا السبب يذكر المؤلف هذه المفاهيم مترابطة). قد يكون الوفاء للعقيدة أو المبدأ، لكنه يستعمل غالباً في حالة الزواج باعتباره أهم شرط لعقد القران قانونياً وأخلاقياً. وفي علاقته بالزمان يمثل الوفاء الحياة العاطفية التي لا تتغير، لذا فالوفاء خاصية ما يتميز بالأمانة والوثوقية. وعموماً يرتبط الوفاء بالقسم أو الوعد الذي يتعهد به الشخص. يستند الوفاء إلى الزمان الدائم لذا يربطه ماريون بالأبدية، إذ رغم استحالة ضمان الحب بواسطة القسم أو بالانفلات من تناهي الرغبة، إلا أننا نظل أوفياء لغرامياتنا. إنه وفاء الغير الذي منحناه ثقتنا، والذي يسمح للحب بالاستمرار، «فما دمنا قد مارسنا الحب مرة، فقد مارسناه دائماً وإلى الأبد، لأن ما تم لا يمكن ألا يكون قد تم». وعليه لا يمكن ألا أظل وفياً حتى لأولئك الذين هجرتهم أو هجروني. ويمثل الطفل أثراً دائماً لحبنا ولأقسامنا الأبدية. فهو من يحافظ على الرابط بين العشاق السابقين في الأُسَر، فيمنع أن يموت الحب تماماً.

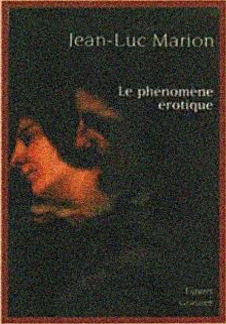
يقين/ تأمين/ ضمان (certitude/ assurance): اليقين في اللغة العلم الذي لا شك معه. وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا، مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال؛ والقيد الأول جنس يشمل الظن أيضاً، والثاني يخرجه، والثالث يخرج الجهل، والرابع يخرج اعتقاد المقلد المصيب. وعند المتصوفة رؤية العيان بقوة الإيمان، لا بالحجة والبرهان. واليقين نقيض الشك أو العلم الحاصل بعد الشك. هكذا فاليقين هو الحالة الشعورية للشخص الذي يعترف بأن أمراً

ما لا يمسه الشك، فيعتقد بلا تحفظ. يرتبط اليقين بالمشاعر أكثر من العقل كما هو حال الحب، وبذلك فاليقين هو خاصية ما هو مؤكد ومضمون وغير قابل للشك. أما في الفلسفة فيعني موقف الفهم تجاه حكم أو أكثر يعتبره صادقاً. لا يتعلق الأمر، في نظر ماريون، بتجاوز اليقين، بل بالنقد أو التأمل فيما يعتبر يقينياً بشكل قبلي من أجل يقين أكبر لأن غاية الفلسفة ليست هي تقديم أجوبة عن أسئلة وجودية حول الملل واليأس وغياب الحب، بل التفكير وأشكلة ما يعتبر جواباً. وحيث إن اليقين يحتاج إلى تأمين فلا يوجد حب دون الغير، لأني أحتاج إلى تأمين يأتيني من الخارج، فيكون بذلك موضع الحقيقة هو موضع الغير. لهذا أتوقف عن سؤال: «هل أنا محبوب؟» الذي يكون «في صدد وجودي بشكل أصيل بواسطة من أوجد من أجله».

الفهرس

ظاهرة الحب

ستة تأملات



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

«إننا نتحدث دائماً عن الحب، ونجربه في أحيان كثيرة، لكننا لا نفهم منه شيئاً، أو تقريباً لا شيء؛ الدليل على ذلك: أننا نقسمه إلى الضدين **الحب والإحسان** (الإيروس والأغابي)، المتعة الحيوانية والإحسان المجرد، الإباحية والنزعة العاطفية؛ لذا يصير عبثياً أو بلا معنى. فقد أقنعنا الفلسفة بتفسيره انطلاقاً من الوعي بالذات، باعتباره متغيراً ومشتقاً ولا عقلانياً، ينحدر من الفكر الصافي إلى منزلة (الانفعال) المَرَضي واللاعقلاني المشبوه دائماً.

لا يصدر الحب عن الـ أنا، بل يسبقها ويهبها لنفسه. لذا وجب أن نحاول وصف أشكال الوعي انطلاقاً من هذه الوضعية الأصلية: الضرورة المطلقة في أن أُحَب وعجزي الجوهري عن عدم كراهيتي لنفسي؛ تقدمي الأحادي نحو دور العاشق؛ القسم بين العشاق الذي يُبرز ظاهرة الحب الفريدة والمشتركة رغم ذلك. لا يُقال الحب ولا يمارس في جميع أشكاله، إلا في اتجاه واحد؛ هو نفسه بالنسبة إلى الكل بمن فيهم الإله، لأن الحب يظهر بشكل منطقي مثل أكثر المفاهيم صرامةً».

- **جان لوك ماريون**: مؤرخ الفلسفة الحديثة (خصوصاً ديكارت)، يتبع منهج الظاهراتية يعمل حالياً مدرس في جامعة السوربون (باريس 4) وفي جامعة شيكاغو. ومن مؤلفاته:

Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (1989), *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), *De surcroît* (2001).

- **د. يوسف تيبس**: أستاذ المنطق والفلسفة المعاصرة في جامعة محمد بن عبدالله، فاس/المغرب. وله العديد من الترجمات منها: **البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة** (المنظمة العربية للترجمة).

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 24 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-434-062-2